Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

J. G. Fichtes Sozialpädagogik

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXXI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

98

J. G. Fichtes Sozialpädagogik

Von

Dr. S. Hirsch Gutmann

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Seite
Einleitung 1
Geschichtliche Entwicklung des Problems bis zum XVIII. Jahrhundert . . 3
Die Sozialpädagogik des XVIII. Jahrhunderts 17
Die Sozialpädagogik bei Kant, Lessing, Herder, Schiller und Gœthe . . 21
Pestalozzi als Vorläufer Fichtes 36
Die Sozialpädagogik Fichtes 40
Die Sozialpädagogik als Lehre von der Erziehung der Erwachsenen . . 60
Der Gelehrte als Sozialpädagoge 63
Wesen und Aufgaben des Gelehrten 66
Der Gelehrte als Regent und seine Pflichten 76
Wesen und Pflichten der Staatsbeamten 79
Die Religion als Erziehungsinstitution und ihre Vorsteher als „moralische Volkslehrer" 80
Der ästhetische Künstler als Sozialpädagoge 83
Die Universitäten als Erziehungsanstalten 85
Das Professoren-Seminar 87
Die Einteilung der Studierenden 88
Die Sozialpädagogik vom rechtsphilosophischen Standpunkte Fichtes . . 92

181032

Digitized by Google

Einleitung.

Die Sozialpädagogik ist, um mit Paul Natorp und Ludwig Stein zu sprechen, die Wissenschaft von der Erziehung des Menschen, bezw. der Willensbildung der Erwachsenen vermittelst sozialer Institutionen. Mit anderen Worten, die Sozialpädagogik ist eine Wissenschaft, wie der Wille des Menschen durch die Gesellschaft und für die Gesellschaft zu bilden sei. Sie begreift den Menschen als Mitglied der Gesellschaft; das Einzelindividuum ist nach Natorp[1] hinsichtlich der Erziehung des Willens als Abstraktion zu betrachten, wie das Atom beim Physiker. Der Mensch ist inbetreff alles dessen, was ihn zum Menschen macht, nicht erst als einzelner da, um dann auch mit anderen in Gemeinschaft zu treten, sondern er ist ohne diese Gemeinschaft gar nicht Mensch. Der Unterschied zwischen Individual- und Sozialpädagogik ist darin zu erblicken, dass die erstere dem Menschen solche Kenntnisse, Fähigkeiten, Eigenschaften, Neigungen etc. zu vermitteln hat, welche jedem Individuum als einer selbständigen Person. nicht nur als Mitglied einer Gesellschaft unentbehrlich sind. Hierher gehört z. B. nach Prof. L. Stein[2] die Elementarbildung der Kinder. Auch kann der gewerbliche Unterricht zum Gebiete der Individualpädagogik gerechnet werden. Eine soziale Erziehung im eigentlichen Sinne des Wortes ist hingegen eine solche, die sich vorzüglich mit der sozialen und politischen Seite der menschlichen Ausbildung befasst. Allein wie Natorp in seiner Abhandlung: „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“ zeigt, geht auch die Individualpädagogik auf die Sozialpädagogik letzten Endes zurück; denn die Erziehung des Einzelnen durch den Einzelnen muss sich dem ungleich mächtigern erzieherischen Einfluss, den das Leben der Gemeinschaft auf alle an ihm Teilnehmenden ausübt, unterordnen.

---

[1] Natorp, „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik“.

[2] L. Stein „Der Sinn des Daseins“.

Geschichtliche Entwicklung des Problems bis zum XVIII. Jahrhundert.

Die Sozialpädagogik datiert als praktische Betätigung, bezw. als Postulat für die Gesellschaft, schon von den alten Griechen her. Lykurgs Gesetzgebung und Umgestaltung der spartanischen Gesellschaft läuft auf eine Sozialpädagogik hinaus. Xenophon fordert in seiner Kyropädie eine Erziehung und Ausbildung der Prinzen in der staatsmännischen Kunst.

Besondere Beachtung verdient in dieser Beziehung Platos Idealstaat, der eine vollständige Theorie der Sozialpädagogik enthält, die nach Natorp [1] die Grundlage aller späteren Theorien auf diesem Gebiete bildet.

Nach demselben soll Platos Staat der eigentliche Erzieher, seine ganze Absicht eine erziehende, zivilisatorische sein; der einzelne Erzieher: Vater, Mutter, Pädagog oder Sophist, ist nur Beauftragter des Gemeinwesens, Vollstrecker des Gemeinwillens; denn es muss naturnotwendig der Wille aller sein, dass Recht und Sitte allgemein beobachtet werden, da es im eigenen Interesse eines jeden liegt. Die herrschende Staats- und Gesellschaftsordnung ist das Erziehungsmittel des Bürgertums Athens. Den einheitlichen Zusammenhang der Gesellschaft soll, wie beim modernen Sozialismus, die allgemeine wirtschaftliche Arbeit garantieren. Die Produzenten müssen die Produktionsmittel ihr eigen nennen. Sonst ist die Gesellschaft keine einheitliche, sondern sie teilt sich in zwei sich feindlich gegenüberstehende Nationen, die sich immer bekämpfen, so dass die Herrschenden aus Helfern zu Sklavenhaltern ihrer Mitbürger werden, in grösserer Furcht vor dem innern als vor dem auswärtigen Feinde leben und so zusammen mit Staat und Gemeinschaft zu Grunde gehen. Aehnliches gilt von der Justiz. Gleich unseren modernsten Kriminalogen legt Plato das Verbrechen wesentlich der Gesellschaft, nicht dem Einzelnen zur Last; er sieht darin eine Krankheit, aber eine sozial verursachte. Nur eine radikale Veränderung der Gesellschaft würde

[1] Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik.

auch gegen das Verbrechen helfen. Das entfernte unbedingte Ziel, nach welchem der Staat und somit die Sozialpädagogik überhaupt zu streben hat, heisst bei ihm Idee. Ihre Behauptung steht daher nicht im Widerspruch mit Erfahrung und Empirie. Die Idee bedeutet für Plato ursprünglich etwas so Verständliches, ja Alltägliches, wie das Muster oder Modell, das dem Geiste des Künstlers, richtiger, des Technikers vor Augen steht, indem er sich Mühe gibt, sein Werk möglichst gut, d. i. möglichst so wie es sein soll, zu gestalten. Es soll in allen Teilen harmonisch übereinstimmend sein, nur das reine Gesetz des darzustellenden Gegenstandes ausdrücken. Betrachten wir nun auch den Staat als das Werk einer eigenen Technik, so wird es selbstverständlich sein, was darnach die Idee des Staates bedeuten muss; auch das staatliche Gebilde kann als menschliches Werk vollkommener oder minder vollkommen sein; es wird sich daher auch hierin ein Modell schaffen lassen, nicht aus Holz oder Stein, sondern aus dem fügsameren Stoffe des Gedankens, von dem jeder gegebene Staat zwar mehr oder weniger weit entfernt bleiben wird, dem er jedoch als einem Musterbild nachstreben sollte, d. h. in dem das reine Gesetz staatlicher Ordnung überhaupt erfüllt wäre. Der positive Kerngedanke in der platonischen Staatslehre besteht darin, dass das Heil der Staaten, ja sogar der Menschheit, schliesslich von wissenschaftlich-sittlicher Erziehung und der Regierung der so Erzogenen abhängt. Es beruht nicht auf Heer, Flotte und Festungen, sondern auf der Erkenntnis der ewigen Gesetze, von denen die innere physische und geistige Gesundheit des sozialen Körpers abhängt, und auf der friedlichen Herrschaft, die solche Erkenntnis sich durch keine andere Macht als die der Wahrheit zu erringen imstande ist. Plato hielt seinen Idealstaat für verwirklichbar, wenn auch die Hoffnung auf die Verwirklichung nur gering wäre. Seine theoretische Forderung, dass die Philosophen die Regierenden sein sollen, ist auch von ihm nicht als blosses „pium desiderium“ aufgestellt worden, sondern als etwas, was ihm zu jeder Zeit vor den Augen stand. Namentlich hatte er vor sich das Vorbild des pythagoräischen Bundes, der nicht bloss einen wissenschaftlichen und sittlich-religiösen Charakter hatte, sondern eine zeitlang auch einen sehr mächtigen politischen Verein bildete. Er hatte die Einrichtungen des pythagoräischen Bundes in Unteritalien, wo sie noch in trümmerhaften Ueberresten bestanden, kennen gelernt. Sein Staat selbst lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass er seine Akademie in der bestimmten Absicht gründete, die

notwendige Staatsreform anbahnen zu helfen, durch die wissenschaftlich-sittliche Erziehung regierungsfähiger Männer. Der Erziehungsplan „der Hüter“ seines Staates ist der Erziehungsplan der Akademie; die „Hüter“ entsprechen den „Philosophen“, deren Haupt Plato selbst war. Seine zwei mit Lebensgefahr verbundenen Reisen, die er zu den Tyrannen von Syrakus unternahm, um auf sie in seinem Sinne einzuwirken, zeigen Plato nicht nur als Theoretiker, sondern als einen Mann der Tat.[1] F. Herman will gezeigt haben, dass Plato fast jeden einzelnen Zug seines Staatsbildes aus der Wirklichkeit des griechischen Staatslebens geschöpft hat.

Natorp sucht weiter in dem obengenannten Aufsatze zu beweisen, dass die Grundlage des platonischen Staates realistisch ist, wie seine letzte Absicht. Er fordert die Erfahrung, aber die Erfahrung durch die Idee erklärt. Er erkannte sogar die wirtschaftliche Lage des Staates in seiner alten Form, d. h. mit dem Prinzipe der Arbeitsteilung. Die Produktion genügt für den eigenen Verbrauch der Produzenten und für den Austausch mit den anderen Waren. Der Warenhandel muss ein Symbol des Tausches haben: Geld. Der Staat kann sich aber nicht immer in seinen Grenzen halten, denn zu seinen natürlichen Bedürfnissen gesellen sich noch künstliche und deshalb muss er Kriege führen. Um Krieg zu führen, muss es eine besondere Klasse geben, welche sich immer nur mit der Kriegskunst beschäftigt. An diesem Punkte gelangen wir nun zu einer scheinbaren Inkonsequenz bei Plato. Denn während der platonische Staat, wie wir bereits erwähnt haben, für die gesamte Menschheit gedacht ist, fordert Plato die Reform der wirtschaftlichen Verhältnisse nur für die regierenden Klassen. Nur diese sollen in kommunistischer Ordnung leben, nur sie dürfen kein „mein“ und „dein“ kennen, auch hinsichtlich der Frauen und Kinder, während die Handwerker, die arbeitende und erwerbende Klasse Eigentum haben dürfen. Allein bei näherer Betrachtung werden wir einsehen, dass wir es hier nicht mit einer Inkonsequenz zu tun haben, sondern dass die Bevorzugung der oberen Klassen in der psychologischen Ableitung der Grundfunktionen des Staatslebens begründet ist. Gerade hierin tritt nach Natorp[2] Platos sozialpädagogische Lehre zum Vorschein. „Der Staat ist der Mensch im grossen, der Mensch der Staat im kleinen.“ Die-

[1] Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals „Geschichtliche Abhandlungen und Beiträge“ (Göttingen 1849, S. 140). Zitiert bei Natorp: Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik.

[2] Ebenda S. 20.

selben Grundfunktionen müssen im Leben des Individuums und in dem der Gesellschaft wiederkehren. Wie bei dem Einzelnen die sinnliche Befriedigung und Fortpflanzung, so ist im sozialen Körper das wirtschaftliche Leben die erste Grundfunktion; die physische Kraft, der dieses unterstellt ist, ist hier wie dort die des Begehrens oder des Triebes. Der zweite Faktor, der edlere, der den Trieb zu lenken weiss, ist „das Mutartige“, psychologisch gesprochen, die aktive Energie des Triebs, ins Soziale übersetzt: die exekutive disziplinierende Gewalt. Die oberste Funktion ist die Einsicht; ihr psychologischer Ausdruck die Vernunft; im Staate, besonders im Idealstaate Platos, tritt die von Erkenntnis durchdrungene, vom Heerstand kommende, regierende Klasse an die Spitze. Denn für Plato, als Sokratiker, bildet die Erkenntnis, wenn sie gehörig entwickelt ist, eine ungeheure Macht, die imstande ist, die sinnlichen Triebe zu beherrschen. Von der vollkommenen Ausrüstung mit gründlichen Kenntnissen und der sittlichen Erziehung des regierenden Standes hängt das Wohl des ganzen Staates ab. Indes schliesst er die übrigen Staatsmitglieder von der Erziehung nicht aus. Je mehr die Staatsperipherie gesittet und gebildet sein werde, desto besser, eine desto höhere Entwicklungsstufe werde auch die regierende Klasse einnehmen. Plato sorgt für die Erziehung des obersten Standes nicht aus Liebe für denselben, sondern es folgt dies aus seiner Theorie. Wie der einzelne Mensch vom sinnlichen Triebe zum Willen, vom Willen zur Vernunft sich erheben und nur von der Letztern geleitet werden soll, so sollen auch auf dem sozialen Gebiete die Vertreter der reinen Vernunft, die Philosophen, die Führer sein. Diese Klassen sind aber bei ihm keine geschlossenen Kasten, sondern jeder kann sich seinen Fähigkeiten gemäss von oben nach unten oder umgekehrt entwickeln. Eine gleiche Ausbildung und Erziehung für alle erachtet er als unzweckmässig, denn der Staat soll vollkommene Menschen erziehen und jeden an seine Stelle setzen.

Wir sehen also, dass der Idealstaat Platos von einem realistischen Zuge durchdrungen ist. Dies ist denn auch der Grund, weshalb wir die Grundzüge des platonischen Staates in Natorpscher Darstellung entwickelt haben. Mit Natorp sind wir der Ansicht, dass nicht nur der Idealstaat Platos auf realem Boden basiert, sondern dass auch die Utopien eines Thomas Morus und eines Campanella keine phantastischen Hirngespinnste sind, vielmehr in dem Wesen ihres Zeitalters ihre tiefere Begründung haben. Es lohnt sich deshalb einen

Blick auf die sogenannten Utopien zu werfen. Zunächst schon aus dem Grunde, weil sie alle merkwürdigerweise auf Plato zurückgehen, ebenso wie die moderne Sozialpädagogik, wissenschaftlich durch Natorp dargestellt, über Kant, der die Erziehung des Menschen nicht für den gegenwärtigen, sondern für einen zukünftigen möglichst besseren Zustand der Gesellschaft verlangt, auf Plato zurückgeht. Und wenn wir auch geneigt sein möchten, den Dominikanermönch Campanella lediglich als Phantasten und Schwärmer zu betrachten, so ist dies kaum zulässig, einem Manne wie Thomas Morus gegenüber, der als Staatsmann der englischen Nation, welche mit Recht als die klassische Nation des praktischen Sinnes betrachtet wird, in seinem Milieu keinen Boden für Phantastereien finden konnte. Es muss sich ihm also in seinem Werke „Utopia“ um ernste Reformvorschläge gehandelt haben.

Ausserdem sind wir der Ansicht, dass die Utopien für die Sozialpädagogik eine ähnliche Bedeutung haben, wie für den wissenschaftlichen Sozialismus. Denn die Sozialpädagogik ist der Sozialismus ins Pädagogische übertragen. Während der ökonomische Sozialismus die Gleichheit der materiellen Güter für alle Mitglieder der Gesellschaft fordert, verlangt die Sozialpädagogik Gleichheit der Bildung und Erziehung, d. i. die Zugänglichkeit aller Bildungsstufen für alle Schichten eines Volkes.

Wir fahren nun in unserer geschichtlichen Darstellung der Sozialpädagogik fort. Dabei kommt für uns die römische Geschichte sowohl, wie die Geschichte des Mittelalters wenig in Betracht. Für die Sozialpädagogik, die den Willen des Einzelnen nicht zu unterdrücken, sondern vielmehr zu fördern, zu entwickeln und mit dem Gesamtwillen in Harmonie zu bringen sucht, ist im römischen Staate, wo der Wille des Einzelnen keine Berücksichtigung findet, wo der Staat alles und das Individuum nichts bedeutet, kein Platz. Ausserdem hat die römische Staatserziehung kein Ideal eines zukünftigen besseren Zustandes der Gesellschaft als Modell vor den Augen, sondern geht lediglich und ausschliesslich vom momentanen, praktisch-egoistischen Standpunkt des „civis romanus“ aus.

Aehnliches gilt von der mittelalterlichen Kirche, welche auf den Trümmern der griechisch-römischen Zivilisation entstand. Sie ist mit ihren Volksschulen und Erziehungsanstalten für die Sozialpädagogik nur von geringem Werte. Denn die Kirche ist es gerade, welche den Menschen hinsichtlich seines diesseitigen Daseins

willenslos erzogen sehen will. Ihre Parole lautet, um mit den Kirchenvätern zu sprechen: Unterdrücke deinen Willen wegen des Willens deines Vaters im Himmel! Alle Erziehungs- und Bildungsanstalten der Kirche sind für sie nicht Selbstzweck, sondern nur ein Mittel, das Christentum im Volke zu verbreiten. Wir schliessen uns ganz der Ansicht[1] Letourneaus an, welcher die sozialpädagogischen Einrichtungen der Kirche im Mittelalter aufs entschiedenste verurteilte. Nach ihm gab es nie ein fehlerhafteres und unvollständigeres Erziehungssystem als das der Kirche. „Das ganze System, sagt er, scheint darin zu gipfeln, die Vernunft zu vernichten. Wenn Europa dadurch nicht versumpft worden ist, so ist es gerade dem Umstande zuzuschreiben, dass die grossen Massen des Volkes von solchen Schulen sich fern hielten."

Wenn Comte die grossen Verdienste der katholischen Kirche für die systematische Leitung einer sozialen Erziehung anerkennt, so geschieht er nur, um sein sozialphilosophisches System lückenlos konstruieren zu können. Denn, wenn Comte in seinem Erziehungssystem nur die Erziehung akzeptierte, welche zur Hingebung an die Gesellschaft und Entwickelung der Soziabilität in jedem Individuum fordert, so kann bei der kirchlichen, bezw. katholischen Einrichtung davon gar nicht die Rede sein. Die Behauptung Eduard Zellers[2], dass der platonische Idealstaat im Mittelalter sich verwirklicht hatte, läuft letzten Endes auf die Form, wie z. B. die Einteilung der Gesellschaft in Lehr-, Wehr- und Nährstände und nicht auf den Inhalt, wie wir ihn oben geschildert haben, hinaus. Ditte[3], ein Erzieher vom Fach, beleuchtet die sozialpädagogischen Verdienste des mittelalterlichen Kirchentums mit folgenden Worten: „Das Kirchentum des Mittelalters machte den Menschen unmündig, passiv und geistig tot. Es setzte die absolute Autorität an die Stelle der Selbstbestimmung, den blinden Glauben an die Stelle der persönlichen Ueberzeugung, das äussere und mechanische Werk an die Stelle des Gedankens, der Gesinnung und des bewussten Handelns, mit einem Worte: die römische Hierarchie unterdrückte sogar auch den Geist des Christentums."

Anders verhält es sich aber mit der protestantischen Kirche, namentlich in der Zeit der Reformation. Die Religion, bezw. die

[1] S. 528 und 529.
[2] Aufsatz über die Nachwirkung des platonischen Idealstaates v. Jahre 1865.
[3] Schule der Pädagogik, S. 883.

christliche Lehre soll demokratisiert werden. Im Gegensatze zur katholischen Kirche mit ihrer Hierarchie der Priester, soll jeder sich mit Christus unmittelbar vereinigen können. Während die katholische Kirche mehr auf die äusserliche Seite der Religion ihre Tätigkeit lenkte, wie dies die vielen Kirchen mit ihrem Schmuck und Glanz, ferner die so vielen Zeremonien und Prozessionen beweisen, gründete die protestantische Kirche Schulen, hob die Klöster auf und stiftete für das eingezogene Geld Universitäten und Akademien. Sie bemühte sich den sittlichen Stand jedes Mitgliedes der Gemeinde durch Predigten in der Muttersprache zu heben.

Die katholische Kirche stellte als Prinzip auf: „Je weniger Wissen, desto mehr Glauben“, — sind uns doch Papste bekannt. die des Lesens und Schreibens nicht mächtig waren —, die protestantische Kirche hingegen steht auf dem Standpunkte: „Je mehr Wissen, desto innerlicher, stärker der Glaube“. Daher die Verdeutschung der Bibel, die Uebersetzung der Gebete in die Muttersprache. Kurzum, die Reformation wollte eine Sozialisierung des Wissens, bezw. das Wissen der christlichen Relegion auf alle Schichten des niedern Volkes ausdehnen. Die Reformatoren waren die ersten Gründer der Realschulen und Gymnasien, sie haben auch die Bürgerschulen gegründet, wie auch die Grundsteine für die Volks- und Mädchenschule gelegt. Ihre sozialpädagogische Bedeutung besteht in der kirchlichen Emanzipation der Frau, ferner mittelbar in der Erhebung der Bauern gegen ihre Landherren. In der katholischen Kirche spielt die Frau eine untergeordnete Rolle, ja sie wird sogar als ein den Mann zur Sünde verleitendes Wesen betrachtet, daher das Zölibat der Geistlichen. Ganz anders in der reformierten Kirche. Hier wird die Frau durch das Lesen der Bibel dem Manne gleichgestellt. Wie zur Zeit des Urchristentums werden die Frauen als gleichberechtigte Mitglieder der Gemeinde betrachtet. Auf diesen Umstand ist die Tatsache zurückzuführen, dass bei den reformatorischen Bewegungen, ähnlich wie beim Anfange der christlichen Bewegung, die Frauen eine bedeutende Rolle spielten.

Die Demokratisierung eines solchen sozialpädagogischen Mittels, wie es Religion und Kirche sind, hat, nach unserer Ansicht, zur Forderung der Gleichstellung der weiteren Volksschichten mit den obersten Klassen auch auf anderen Gebieten, wie z. B. auf materiellem und rechtlichem Gebiete, geführt. Man vergleiche hierzu die Worte

Webers:[1] „Noch war die Erinnerung daran nicht verwischt, als der allgemeine Ruf nach Freiheit und Unabhängigkeit, der seit Luthers Auftreten durch ganz Deutschland erschallte, in den Bauernstand, der unter „evangelischer Freiheit“ die Abstellung aller drückenden Verhältnisse verstand, kühne Hoffnungen und Wünsche erregte, die durch verschiedene Umstände genährt wurden.“ Luther selbst trat erst dann gegen die Bauern auf, als sie in brutalster Weise den Adel und die Geistlichkeit niedermetzelten, denn er war gegen eine Befreiung durch Waffen. Und es waren die Forderungen der Bauern nicht der Art, dass man sie einfach als unverwirklichbar bezeichnen könnte. Ihre Sache scheiterte in so unglücklicher Weise nur deshalb, weil die Massen der Bauernschaft noch nicht ganz von den Ideen der Reformation durchdrungen und somit für einen solchen Krieg noch nicht reif genug waren. Dazu kam, dass der Bauernbewegung sich viele Abenteurer anschlossen, die die Bewegung zu ihren egoistischen Zwecken gebrauchen wollten. Die Reaktion, welche gleich nach den blutigen Kämpfen eintrat, und der Hass des gemeinen Volkes gegen Geistlichkeit und Gelehrtenstand auch in der neusten Zeit sind Zeuge dafür, dass das Volk vom Aufblühen des Wissens und von den Früchten der Reformation nur wenig genossen hat. Auch die protestantische Kirche erstarrte allmählich mit ihrer Gelehrsamkeit zu leblosen Dogmen und bildete eine einseitige Orthodoxie, wie die katholische Kirche.

Die Humanisten kümmerten sich, wie ihre Konkurrenten, die Jesuiten, um Volkserziehung, welche sich, wie es die Reformatoren wollten, auf alle Schichten des Volkes ausdehnen sollte, ganz wenig. Während die Humanisten auf die höheren Schichten des freien Bürgertums ihr Augenmerk richteten, beschäftigten sich die Jesuiten mit Prinzenerziehung, aber im schlechtesten Sinne des Wortes. So schildert Karl Schmidt[2] die Resultate der protestantischen Kirche folgendermassen: „Das, was in der Hand der Reformatoren als Siegesfahne des Vorwärts galt, wurde in der Hand ihrer Nachfolger eine Umkehr nach rückwärts. Die Schulen mussten sehr bald die Nachteile ihrer untertänigen Verbindung mit der Kirche empfinden, als sie in die theologischen Streitigkeiten verwickelt werden und den Hass der Parteien auch in ihre Mauern mithineinnehmen mussten. Die Unterordnung der Schule unter die Kirche hat die freie Ent-

[1] Lehrbuch der Weltgeschichte, Bd. I., S. 46.
[2] Geschichte der Erziehung, Bd. III., S. 86.

wicklung der protestantischen Schule gehemmt. Und wenn gesagt worden ist, die Reformatoren hätten die Grundsteine für die protestantische Schule, wie für die Kirche gelegt, so ist zu betonen, dass sie eben nur die Grundsteine gelegt haben und es blieb der Zukunft, den Bau angemessen den Grundsteinen fortzuführen.“

Viel schlimmer stand es bei den Jesuiten und zwar mit den Erziehungsmethoden. Gerade vom Standpunkte der Sozialpädagogik, im Sinne der Erziehung der breiten Massen überhaupt, ist die Erziehung, welche sie getrieben haben, zu verurteilen. Sie versuchten keine Belebung der Gesellschaft, überhaupt des religiösen Gefühls, weil sie weniger vom Eifer für die Religion als von dem gegen die Protestanten beseelt waren. Sie bestrebten sich nicht die Schüler zu Menschen, zu Bürgern bezw. Staatsbürgern, ja selbst nicht zu Christen, sondern zu sklavischen Gliedern ihres Ordens auszubilden. Zu diesem Zwecke lösten sie bisweilen selbst die Bande der Familie und des Vaterlandes. Durch ihr geheimes Spionagesystem vernichteten sie alle Jugendlust und jedes bessere Gefühl. Durch ihre Erziehungseinrichtungen, ihre Selbstüberschätzung gegenüber den übrigen Menschen, wurde eine Erziehung zu Pharisäern, die unter scheinbarer Demut den grössten Hochmut bergen, erzielt. Ein Typus einer solchen Erziehung führt uns Molière in seiner Komödie „Le Tartufe“ auf. Es ist nicht unsere Aufgabe, uns hier auf Details einzulassen. Gewiss haben die Jesuiten, wie die Humanisten und Jansenisten, vom historischen Standpunkte aus betrachtet, mehr oder weniger sozialpädagogische Aufgaben gelöst, allein wenn wir die Sozialpädagogik als Wissenschaft der Erziehung des Menschen durch die Gesellschaft zur Gesellschaft betrachtet wissen wollen, wenn wir die Erziehung des Menschen vom Triebe zum Willen, vom Willen zur Vernunft und Idee, nicht als eine Rechtfertigung des Menschen gegenüber Gott sondern als Selbstzweck ansehen, so können wir mit Recht sagen, dass die Keime dieser Wissenschaft in denjenigen Lehren und denjenigen Weltanschauungen sich vorfinden, in welchen der Mensch keine untergeordnete Rolle der Religion gegenüber spielt, wo im Gegenteil die Religion als eine der bedeutendsten sozialpädagogischen Institutionen ganz und gar von Zeremonien, Dogmen etc. losgelöst wurde und sich als Zweck setzte, den Menschen zu höherer Sittlichkeit emporzuheben; mit einem Worte, wo alles Wissen, ob religiös oder weltlich, so auch alle Kunst als vom Menschen und für den Menschen geschaffen, gewertet werden.

Kehren wir nun zur Utopie Thomas Morus zurück, die zunächst

schon aus dem Grunde eine eingehende Erörterung verdient, weil sie sich mit sozialpolitischen wie mit sozialphilosophischen Problemen überhaupt befasst. Ja wir sind sogar versucht, die Behauptung aufzustellen, dass manche der von ihm berührten Probleme heute noch der Lösung harren. Dazu kommt, dass die Utopie Morus das Modell für andere Utopien wurde und auch praktische sozialpädagogische Reformen ins Leben rief. Mit Recht sagt Prof. Stein:[1] Die Utopien der damaligen Zeit seien die Vögel gewesen, die den bevorstehenden Sturm verkündeten. Auf die Utopie Morus folgte die Verkündigung der Lutherschen Thesen, die Utopie Campanellas war die Vorläuferin der Levlerschen Bewegung. Es ist begreiflich, dass die Utopie M. eine bezaubernde Wirkung auf die Leser ausüben und ihn zu einem höheren gesellschaftlichen und religiösen Ideal anspornen musste. Sind doch die Grundzüge der Th. Morus'schen Utopie viel radikaler und demokratischer als die des platonischen Staates. Die Bildung ist hier kein Privilegium der oberen Klassen; es wird die gleiche Erziehung für alle Klassen postuliert. Jeder nimmt seinen Platz in der Gesellschaft ein, der seinen Fähigkeiten entspricht. Der Besitz wird für alle Klassen der Gesellschaft aufgehoben. Die Arbeit wird zum Genuss erhoben. Die Erziehung hört mit der Elementarschule nicht auf. Täglich vor der Arbeit sollen die Erwachsenen Vorlesungen über die verschiedenen Wissenschaften hören, um sich weiter ausbilden zu können. Von Zeit zu Zeit werden politische Versammlungen abgehalten, im Sommer in öffentlichen Gärten, im Winter in den dazu hergestellten Palästen, wo alle an allgemeinem Tische speisen. Die Religion ist in der Utopia eine Naturreligion, oder die Verehrung des göttlichen Wesens zum religiösen Kultus in der Natur; auch die Verehrung berühmter Männer gehört zum Religionskultus der Utopia. Diese wird regiert durch einen Fürsten, der lebenslänglich gewählt wird, jedoch absetzbar ist. Kurzum in der Utopia ist es, wo Kunst und Wissenschaft von der Vormundschaft der Kirche und der Geistlichkeit befreit gedeihen. Eine vollkommene Toleranz soll als Hauptbedingung des gesellschaftlichen Friedens herrschen.

Der Kerngedanke des Th. Morus liegt, wie Prof. Stein richtig bemerkt, auf der Hand. Man braucht ihn nicht, wie es oft bei Utopien der Fall ist, erst von einer dicken Rinde herausschälen. Alles ist Mittel, um den Menschen emporzuheben. Jeden nach seinen Fähig-

[1] Die soziale Frage, zweite Auflage.

Digitized by Google

keiten und Verdiensten. Der Mensch ist der ewige Schüler und die Gesellschaft seine Schule, in welcher er bis zu seinem letzten Atemzug zu lernen und sich zu vervollkommnen Gelegenheit hat.

Auf den Sonnenstaat Campanellas hier des näheren einzugehen, können wir uns füglich ersparen. Dieses Werk zeichnet sich, was sozialpädagogische Ideen anbetrifft, der Utopia gegenüber keineswegs durch Originalität aus. Hinsichtlich der Erziehung geht Campanella fast noch weiter als Thomas Morus. Im übrigen sind seine Ausführungen viel phantastischer gehalten als diejenigen seines englischen Vorgängers. Dagegen bezeichnet Prof. Stein[1] die Utopia von Morus als „eine literarische Leistung ersten Ranges". Sie ist nach demselben „eine in die Form der Dichtung gekleidete Anklage gegen die Schäden der damaligen Gesellschaft, eine Anklage, die an Herbheit und Bitterkeit nicht leicht zu überbieten war . . ." Und die Wirkung blieb denn auch nicht aus. Als Dichtung hat die Utopie die Humanisten fasziniert, als Anklage des ganzen Zeitalters revolutionisiert.[2] Es sind gerade die sozialpädagogischen Ideen, welche allen bis jetzt geschriebenen Utopien oder wie sie Prof. Stein nennt „Staatsromane" einen Wert zusprechen.

Unter den Männern des siebzehnten Jahrhunderts verdient in sozialpädagogischer Hinsicht ein anderer Engländer *John Milton,* besondere Erwähnung. Sein Ideal war. das englische Volk auf der kulturellen Stufe der antiken Griechen zu sehen, und er setzte seinen Ehrgeiz drein, seinem Vaterlande das zu werden, was die grossen Geister von Athen dem ihrigen waren. Er wollte seine Mitbürger durch die Kunst und Poesie der Muttersprache zu allem Schönen und Guten erziehen. Um die Kunst nach England zu verpflanzen, begab er sich im Jahre 1638 nach Italien. Hier war es auch, wo er die Anregung zu seinem nachmaligen Kampfe gegen die offizielle Kirche empfing. Der Anblick des erblindeten Galilei in Sieno, über den der Bann der Kirche verhängt worden war, weil er es gewagt hatte, das Weltbild anders zu konstruiern als es es den Dominikaner- und Franziskanermönchen passte, erfüllte sein Herz mit Hass und Zorn gegen dessen Peiniger. Der Religion und Bibel gegenüber nahm er zwar keine ablehnende Stellung ein, forderte aber, dass sie mit Vernunft und Wahrheit Hand in Hand gehen sollen. Sein Staatsideal war die Republik. Notwendige Veraussetzung aber für einen

[1] Die soziale Frage, im Lichte der Philosophie (II. Auflage, S. 227).
[2] Ebenda.

Staat und eine Kirche, die der Freiheit, Gleichheit und vor allen Dingen der Wahrheit dient, ist die darauf gerichtete Erziehung, und zwar nicht nur der Jugend, sondern auch der Erwachsenen. Für eine solche Erziehung aber zu sorgen, ist Aufgabe des Staates. Die Erziehung ist das feste Fundament und die Garantie für den Wohlstand der Gesellschaft und den Volksruhm. Milton dachte sehr ernstlich an eine planmässige, vom Staate geordnete ästhetische Volkserziehung. „Da der Geist des Menschen in seinem Körper nicht frisch und gesund bleiben kann, wenn er sich nicht zuweilen von seiner ernsten Tätigkeit erholt, so wäre es ein Glück für das Gemeinwesen, wenn unsere Obrigkeiten, wie es in den ruhmgekrönten Staaten des Altertums geschah, nicht nur die Entscheidung der Rechtshändel, der ärgerlichen Streitigkeiten um das Mein und Dein in ihre Hände nehmen, sondern auch die Leitung unserer öffentlichen Feste und Lustbarkeiten. Denn diese sollen nicht, wie es noch vor Kurzem bei uns der Fall war, polizeilich gutgeheissene Veranlassungen zu wüster Schlemmerei und Ausschweifung sein; ihre eigentliche Aufgabe ist es viel mehr, teils unsern Körpern durch kriegerische Uebungen Kraft und Gewohnheit zu geben, teils unsere Geister zu bilden und zu schmücken, sei es durch die ortigen und lehrreichen Verhandlungen von Akademien, sei es durch kunstvolle Vorträge, die mit beredter Mahnung zur Gerechtigkeit, Mässigkeit und Tapferkeit anfeuern.“[1] Bei jeder Gelegenheit soll das Volk unterrichtet werden. Und ob dieses geschehen könne, nicht nur durch Predigten von der Kanzel, sondern auch auf andere Weise, durch feierliche Lobreden auf grosse Männer, durch festliche Bühnenspiele, oder durch sonstige Veranstaltungen, welche Belehrung mit Erholung verknüpfen, darüber mögen unsere Staatslenker nachdenken. Milton hat auch speziell ein Buch über die Erziehung der Jugend geschrieben, wo er sich gegen den trockenen Nominalismus und Formalismus, welcher zu seiner Zeit in den Schulen Englands herrschte, wendet. Die Erziehung muss auf natürlichem Wege vor sich gehen; nur dann wird sie nützlich sein; nützlich aber ist nach Milton das, was gut ist. Er plante eine Akademie, welche zu gleicher Zeit Universität und Gymnasium sein sollte. Alle Wissenschaften und die Erziehungslehre dieser Akademie sollen sich auf den Staat beziehen, denn nur die Erziehung ist vollständig und würdig, welche einen Mann dazu bildet, alle privaten

[1] Karl Schmidt: Geschichte der Erziehung (Bd. III., S. 392).

und öffentlichen Pflichten im Kriege und im Frieden gerecht, geschickt, mutig zu erfüllen.

Gehen wir nun zu der glänzenden Epoche der Philosophie über, so finden wir, dass die Stifter der grossen Systeme, wie: Baco, Descartes, Spinoza auch Locke, sich um die Bildung des gemeinen Volkes wenig bekümmert haben. Es verschlägt dabei nichts, dass die modernen pädagogischen Methoden im Anschluss an jene Systeme als realistische, experimentelle, abstrakte etc. bezeichnet werden, ebensowenig lässt sich der Umstand als Gegeninstanz anführen, dass die empirische Psychologie, welche bei Herbart, Beneke und Lotze die Grundlage der Pädagogik bilden, vornehmlich in jenen Systemen wurzelt. Baco drückt sich sogar gegen die Fürsorge der Ausbildung der Erwachsenen, wie es Karl Schmidt nachweist,[1] aus. Die Erziehung und Bildung muss in den Knabenjahren und noch im zarten Alter vor sich gehen, wo der Einfluss, mag er auch verborgen sein und nicht jedem in die Augen fallen, doch so gross ist, dass kein ausdauernder, angestrengter Fleiss im reifsten Alter von gleichem Erfolg ist. Ein Gärtner sorgt vorsichtiger für eine junge als für eine herangewachsene Pflanze, wie man überhaupt für die Anfänge der Dinge mehr Sorge tragen muss. Auch ist Bacos Ethik und Lehre vom Willen nicht besonders für eine Sozialpädagogik geeignet. Nach Baco lehrt die Ethik die Kunst zu handeln. „Die Ausübung der Pflicht, das ist des Gemeinnützlichen (gut ist, was dem Menschen, dem Individuum wie der Menschheit, nützt) ist Tugend, und die Seele dazu auszubilden, das ist die eigentliche Aufgabe der Ethik.“ Der Wille des Menschen ist nicht frei, und so wenig die Physik die Natur machen kann, so wenig kann die Ethik die Menschen aus anderen Stoffen machen als sie gemacht sind. In jeder menschlichen Natur findet sich eine ursprüngliche Willensrichtung oder Gemütsart und finden sich bewegende Kräfte, die den Willen treiben und sich zum menschlichen Geiste verhalten wie der Sturm zum Meere.

Was Locke anbetrifft, so ist sein pädagogisches System streng individualistisch und nur für den wohlhabenden Bürgerstand berechnet, der sich Hofmeister leisten kann. Ueber Bildung der Knaben der weiteren Volkskreise, über Erziehung der Mädchen, über Einrichtung öffentlicher Schulen u. s. w. spricht er nebenbei. Von den berühmten Pädagogen von Fach des siebzehnten Jahrhunderts, als

[1] Geschichte der Erziehung (Bd. III., über Baco, S. 249).

da sind Ratke oder Ratechius, wie er auch heisst, und Commenius, kommt für uns nur der Letztere in Betracht. Er war, um mit Dittes zu sprechen,[1] eine wahre Leuchte seines Zeitalters und in den eigentlich pädagogischen Dingen unbedingt ein Genie erster Grösse. Bedeutungsvoll ist seine Anschauungsweise, besonders dadurch, dass er das gesamte Erziehungs- und Bildungswesen als Mittel zur Veredlung und Beglückung der Menschheit, sogar zur Versöhnung der Völker, zur Erhebung über nationalen und konfessionellen Zwist betrachtet.

In der Schule soll die Muttersprache herrschen; die wissenschaftlichen Werke sollen in der Muttersprache geschrieben werden, damit sie auch dem gemeinen Volke zugänglich sind. Das Volk in allen seinen Schichten muss unterrichtet und ausgebildet werden, „damit es auf Erden glücklich und im Himmel selig wird". „Die Schule ist eine Werkstätte der Humanität, sie soll die Menschen zum rechten fertigen Gebrauch ihrer Sprache und ihres Kunsttalentes zu Weisheit, Beredsamkeit, Geschicklichkeit und Klugheit ausbilden."[2] Der Lehrstoff soll für alle Kinder des Volkes wertvoll, leicht, fasslich und allseitig bildend sein. Commenius war Sozialpädagogiker im weitesten Sinne des Wortes. Seine Tätigkeit beschränkte sich nicht nur auf sein engeres Vaterland, er wirkte auch in Holland erfolgreich. Sein Ruf als Pädagoge veranlasste sogar das englische Parlament, ihn nach London behufs einer Reform des Schulwesens zu berufen. Aber schon in seinem Programm der Volksschule betont Commenius das soziale Moment. Es soll in der Schule nichts gelernt werden, was nicht dem sozialen Leben zu gute kommt. Ein weiteres soziales Moment liegt in seinem Bestreben, die Hochschulen allen Volksteilen zugänglich zu machen, ganz wie es die moderne Sozialpädagogik postuliert. Er fordert nämlich, dass die Volksschulen, die für das Volk ohne Unterschied der Klassen und Stände bestimmt sind, für die höheren Lehranstalten vorbereiten sollen.

Leider aber konnten die Ideen Commenius im siebzehnten Jahrhundert nicht zur Ausführung gelangen. Der dreissigjährige Krieg übte auf die ohnehin nicht vom Volksgeiste getragenen Bildungsstätten eine zerstörende Gewalt aus. Die Heere verwandelten sich mehr und mehr in Räuberbanden. Es wurden alle Grundlagen jeder geordneten Erziehungsarbeit, alle Moralprinzipien, zerstört. Eine

[1] Schule der Pädagogik (S. 935).

[2] Dittes Geschichte der Pädagogik, resp. Schule der Pädagogik (S. 930).

solche Zeit war natürlich für die Schaffung und Durchführung sozialpädagogischer Ideen durchaus ungünstig.

Als eine sozialpädagogische Erscheinung am Ende des siebzehnten Jahrhunderts ist in Deutschland die Anerkennung der Geltung der deutschen Sprache für die Wissenschaft zu betrachten. Die lateinische Sprache, das Denkmal der ehemaligen Römerherrschaft, das Organ der Päpste und der Kirche, der römisch-deutschen Kaiser und der Rechtspflege, war allmählich zur Sprache der gesamten Gelehrsamkeit geworden. Sie sollte die Schätze alles Wissens aufsammeln und den Gedankenaustausch international machen. „Wo blieb aber das Volk?“ fragt Dittes. „Was nützen alle Kenntnisse und hohen Gedanken, wenn sie nicht in das öffentliche Leben hineingleiten, wenn sie nicht Gemeingut der bürgerlichen Gesellschaft werden?“[1] Die Anerkennung der deutschen Sprache auch für den wissenschaftlichen Gebrauch soll nun einen Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Sozialpädagogik bilden. Denn mit dem Ansehen und Aufblühen der heimischen Sprache eines Landes überhaupt und in Deutschland im Besonderen, stand die patriotische Gesinnung, die nationale Denkweise und Gesittung, der Durchbruch neuer Ideen, die öffentliche Erziehung im grossen und ganzen, in innigster Wechselwirkung.

Es kommt noch ferner in Betracht, dass zu jener Zeit die Popularphilosophie, welche weite Volkskreise in ihren Bann zog und dadurch den Boden für die grosse Aufklärungsepoche vorbereitete, sich schon zu verbreiten begann.

Die Sozialpädagogik des achtzehnten Jahrhunderts.

Der Realismus und, ins Religiöse übersetzt, der Deismus, welcher von England aus nach Deutschland und Frankreich hinüber kam, ging in letzterem Lande während des XVIII. Jahrhunderts in Materialismus und Atheismus über und führte in seiner weiteren Entwicklung zur grossen Revolution, die alle Gebiete des sozialen Lebens vom Grunde aus umgestaltete. In Deutschland wurde allerdings nur die Domäne der Philosophie revolutioniert. Es waren nicht mehr bloss Männer, die an der Spitze der Gesellschaft standen, die die Gleichheit aller Klassen auf allen Gebieten forderten, sondern der dritte Stand selbst, der seit dem Zeitalter der Erfindungen und

[1] Schule der Pädagogik (S. 976).

Entdeckungen einen grossen Aufschwung genommen hatte und zu Reichtum gelangt war, trat auf die Kampfesbühne auf und focht mit Kraft und Erfolg für seine Rechte. War nun einerseits in der Entwicklung des sozialen Bewusstseins beim dritten Stande die Voraussetzung für eine erfolgreiche Sozialpädagogik gegeben, so mussten anderseits sowohl die Vertreter des aufgeklärten Despotismus, die Physiokraten z. B., wie auch die radikalen Materialisten, wie Holbach, Diderot, ebenso auch Rousseau, der in dem Kampfe gegen Staat und Kirche in einer Reihe mit jenen stand, notwendigerweise, um eine neue Gesellschaft auf Grund ihrer Prinzipien aufbauen zu können, für ein System der Erziehung Sorge tragen.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir ausführlich auf die verschiedenen sozialpädagogischen Theorien in Frankreich vor und während der Revolution eingehen. Wir verweisen hier auf die Berner Dissertation: „Die Sozialpädagogik in der Epoche der Revolution“ von Dr. Edelheim. An dieser Stelle sei nur betont, dass alle diese Theorien, ob sie nun so nüchterne Köpfe, wie Quesnay, gewissermassen auch der ältere Mirabeau, u. a., oder die radikalen, Materialisten und Revolutionäre zu Urhebern haben, ein utopistisches Gepräge tragen. Allen diesen Systemen fehlt der Gesichtspunkt der Entwicklung. Zudem war ihr Ausgangs- und Endpunkt nicht die Gesellschaft selbst, sondern ihr sozialpolitisches Ideal als solches. Das Volk soll aufgeklärt werden, damit es den Monarchen als Vater ehrt und seinen Gesetzen gehorcht, wollen die Physiokraten. Das Volk soll für den Staat erzogen werden, damit es die Republik aufrecht erhalten kann, forderten Robespierre und andere Konventsmitglieder.

Damit soll nicht gesagt sein, dass es den Physiokraten und später den Männern der Revolution mit der Forderung der allgemeinen Erziehung nicht um das Wohl des Volkes zu tun war. Wir wollen nur den Grundfehler ihrer sozialpädagogischen Bestrebungen hervorheben, der unseres Erachtens darin bestand, dass sie absolute Erziehungsideale, die nicht nur für ein Hier und Jetzt, sondern auch für ein Immer und Ueberall gelten sollten, die auch sofort verwirklicht werden könnten, gefunden zu haben glaubten. Jede Pädagogik überhaupt und auch die Sozialpädagogik kann nur dann Früchte tragen, wenn sie relativ ist, d. h. an die gegebene Zeitepoche anknüpft und die bestehenden Verhältnisse zu verbessern trachtet. Die Sozialpädagogik verlegt ihr Ideal in die Zukunft und

stellt es nur als anzustrebendes Muster, gewissermassen nur als regulatives Prinzip, auf; und wenn es auch vom sozialpädagogischen Standpunkt aus entschieden ein Fortschritt bedeutete, wenn diese Männer die Macht der Erziehung, ein Volk zu einer höheren Kulturstufe zu bringen, erkannten, so war es doch ihrerseits eine arge Uebertreibung, der Erziehung das Vermögen zuzuschreiben, alle Lebensformen, Sitten, Gebräuche, historische Traditionen eines Volkes in kürzerer Zeit von Grunde aus zu revolutionieren und umzumodeln. So ist auch Natorp der Ansicht, dass die Revolutionäre sich viel mehr als Pestalozzi getäuscht haben, wenn sie mit Hilfe einer allgemeinen nationalen Erziehung unter den gleichen äusseren Bedingungen, durch die Gesetzgebung eine neue Gesellschaft ohne Gegensätze konstruieren zu können glaubten. Letourneau hat entschieden Recht, wenn er behauptet, dass die Wirkung der Erziehung erst dann in die Erscheinung tritt, wenn sie im Laufe von Generationen angewandt wird.

Einen wesentlich anderen Charakter als die französische zeigt die deutsche Aufklärung im XVIII. Jahrhundert. Wir können die sozialpädagogisch bedeutenden Merkmale und Erscheinungen dieser Epoche nur kurz skizzieren, obwohl wir uns dessen bewusst sind, dass gerade diese Epoche, an die die moderne Sozialpädagogik vielfach anknüpft, eine eingehendere Behandlung verdient.

Das Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts stand unter dem mächtigen Einfluss der Ideen französischer Aufklärer und Philosophen. Es verschlägt dabei nichts, dass die weitere historische Entwicklung Deutschlands ganz anders verlief, dass die neuen Ideen hier nicht mit so titanischer Gewalt zum Durchbruch gelangten, wie im benachbarten Lande. Und doch hat die deutsche Aufklärung, wie auf allen Gebieten des geistigen Lebens, so auch auf dem der Pädagogik überhaupt und der Sozialpädagogik im besonderen einen hohen Grad der Selbständigkeit aufzuweisen. War die Sozialpädagogik im damaligen Frankreich, wie wir bereits gesehen haben, nur Mittel zum Zwecke, zur Realisierung eines bestimmten sozialpolitischen Ideals, so blieb sie für die deutsche Aufklärung Selbstzweck,

Auf privatem wie auf staatlichem Wege bemühte man sich, das Volk geistig zu heben. Der aufgeklärte Absolutismus in der Person Friedrichs des Grossen, Maria Theresias und Josephs II. verkündete vom Throne herab Humanität und Aufklärung. Der Freisinn dieser Regenten und ihre Liebe zum Volke brachten Deutschland bedeutend

vorwärts in Wohlstand, Freiheit, Bildung und Nationalgefühl. Sie betrachteten das Bildungswesen als einen der wichtigsten Zweige der Staatsverwaltung und wendeten ihm ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Oesterreich wie Preussen erblickten in der Volksbildung eine ihrer Hauptaufgaben.

Am 12. August 1763 erliess Friedrich ein Manifest, das sogenannte Generallandschulreglement, in welchem die Schulpflicht der Kinder vom 5. bis zum 13. Jahre proklamiert wurde. Er überwies auch der Kurmark einen Betrag von hunderttausend Thalern zur Verbesserung der Lehrerbesoldung. Wenn auch dieses Schulreglement wegen Mangel an Geldmitteln nicht zur Verwirklichung gelangte, so blieb doch seine gesetzliche Bedeutung in Kraft. Das im Jahre 1794 erlassene „Allgemeine Landrecht“ gab der Schule eine festere Basis und eine freisinnige Richtung, indem es folgende Grundsätze aufstellte: Schulen und Universitäten sind Veranstaltungen des Staates. Niemandem soll wegen Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses der Zutritt zu den öffentlichen Schulen versagt werden.

Auch Wilhelm III.[1] begriff wie seine Vorgänger den sozialen Wert der Erziehung. Dies zeigt sich in seinem 1798 erlassenen Kabinetsschreiben, in welchem es heisst: „Ich betrachte das Schulwesen in meinen sämtlichen Staaten als einen Gegenstand, der allgemeine Aufmerksamkeit und Fürsorge verdient. Unterricht und Erziehung bilden den Bürger und beides ist, mindestens in der Regel, den Schulen anvertraut, so dass ihr Einfluss auf die Wohlfahrt des Staates von der grössten Wichtigkeit ist.“ Man habe bis dahin den sogenannten Gelehrtenschulen die Sorgfalt zugewendet, die man bei weitem mehr den Bürger- und Landschulen schuldig sei, einmal wegen der überwiegenden Zahl dieser bedürfenden Untertanen, andermal auch deshalb, weil in dieser Richtung, einzelne Versuche abgerechnet, noch nichts getan wurde.

Viel besser war es mit dem privaten Schulwesen bestellt, wie es uns in der Tätigkeit des Pietisten Franke, des Philantropen Basedow, ferner eines Rochov, Heinike u. a. erscheint. Während die einen, wie z. B. die Pietisten und Philantropen für die Erziehung der Bürger und sozusagen der Wohlstandskinder sorgten, beschäftigten sich die anderen, so ein Rochov und seine Mitarbeiter, hauptsächlich mit den Bauernschulen.

[1] Dittes S. 976, Schule der Päd.

Wir haben diese Männer in unseren Betrachtungskreis gezogen, weil es uns darauf ankam, das geistige Milieu zu zeigen, aus dem heraus die sozialpädagogischen Theorien und Bestrebungen Pestalozzis und namentlich Fichtes, mit denen wir es hauptsächlich zu tun haben werden, herausgewachsen sind. Es zeigt sich, dass es schon vor Pestalozzi und Fichte Männer gegeben hat, die ein warmes Herz für die Erziehung des Volkes an den Tag legten. Friedrich Eberhart von Rochov konnte wohl als Modell für Pestalozzis Junker Arner dienen. Er liess sich in seiner Tätigkeit von keinem Gedanken an Gewinn und Ruhm, sondern lediglich und ausschliesslich von reiner Humanität leiten. In der Erziehung sah er ein Mittel zur Menschenveredelung und zu Menschenglück.[1]

Es bleibt uns noch übrig, einen Blick auf die Sozialpädagogik der grossen deutschen Philosophen und Dichter, wie Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, zu werfen, zu denen wir jetzt übergehen.

Die Sozialpädagogik bei Kant, Lessing, Herder, Schiller und Goethe.

Paul Natorp, der wissenschaftliche Begründer der modernen Sozialpädagogik, hat bei Gelegenheit der Kantfeier im Jahre 1904 in dem von der Zeitschrift: „Deutsche Schulen“ herausgegebenen Heft „Zum Gedächtnis Kants“ einen Beitrag geliefert, wo er die sozialerzieherischen Ansichten Kants zu würdigen suchte. Der Marburger Philosoph suchte die ganze Philosophie Kants als eine Art „Pädagogik in einem höchsten umfassendsten Sinne“ zu definieren, deren volles Verständnis für die weitesten Kreise die Werke Hermann Kohens erschliessen sollen.[2] Dann ist noch an den ausführlichen Aufsatz Staudigers[3] zu erinnern, wo die heute die pädagogische Wissenschaft beschäftigenden Probleme der individuellen wie auch der sozialen Erziehung in ihrem Zusammenhang mit Kant und mit besonderer Rücksichtnahme auf Herbart behandelt worden sind.

Wenn aber das kantische Grundgesetz der „reinen praktischen Vernunft“: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte“, auf eine harmonisch ausgebildete Gesellschaft hinzeigt, die durch

---

[1] Vergl. Dittes Schule der Päd. S. 980.

[2] Vergl. Heubaum, Zeitschrift der Gesellschaft für Erz. (1905, H. VII).

[3] „Kants Bedeutung für die Päd. der Gegenwart“ im Hefte der Zeitschrift von „Kants Studien“ zur Kantfeier vom Jahre 1904.

das Sittengesetz geschaffen werden sollte, so ist doch, was den Kern der modernen Sozialpädagogik anbetrifft,[1] Erziehung zur Gesellschaft durch Gesellschaft, seine Lehre nicht besonders günstig. Während, wie wir schon eben bei Plato gesehen haben und wie wir noch bei Herder sehen werden, der sittliche und kulturelle Zustand des Einzelnen durch die Gesellschaft und den Staat bedingt sind, welche die Hauptfaktoren der Erziehung der Menschheit ausmachen, will Kant umgekehrt, die Gesellschaft durch den Einzelnen besser machen. Ist die Sittlichkeit des Einzelindividuums unvollkommen, so darf man nach Kant die Schuld daran nicht im Staat und in der Gesellschaft suchen, sondern in dem Umstand, dass der Mensch nicht ganz Engel, sondern halb Tier ist und durch seine tierische Natur immer wieder herabgezogen wird, und nur durch innere Erhebung und Läuterung gegen dieselbe ankämpfen kann. Was der Pädagogik überhaupt und auch der Sozialpädagogik von den Kantischen Lehren zu gute kommt, ist der Zweck und das Ideal aller Erziehung. Nach ihm sollen die Kinder nicht dem gegenwärtigen, sondern dem künftigen, möglichst bessern Zustande des menschlichen Geschlechtes, der Idee der Menschheit und deren ganzen Bestimmung angemessen erzogen werden. Dann fusst auch die Theorie des Willens der gegenwärtigen Sozialpädagogik hauptsächlich auf Kants Theorien.

Zu den Sozialpädagogen des XVIII. Jahrhunderts in Deutschland gehören ferner Herder, Lessing, Goethe und Schiller, deren Werke eine unerschöpfliche Quelle von Gedanken über die Erziehung des Menschengeschlechtes bilden. Es ist hier unmöglich auf diese sozialerzieherischen Theorien näher einzugehen, da dies uns zu weit von unserem Hauptthema ablenken würde. Wir werden uns daher mit einer flüchtigen Skizzierung der charakteristischsten Erziehungsideen des Zeitalters der deutschen Aufklärer begnügen müssen. Die Erziehung der Jugend und der Erwachsenen, die Veredeluug des Menschengeschlechtes überhaupt, das war der Hauptzweck Lessings, Herders, Schillers und Kants, wie auch des aufgeklärten Despoten, Friedrichs des Grossen.

Herder besprach den Tod Lessings und äusserte sich dabei folgendermassen:[2] „Und wenn ich überdenke, was ein einziges Werk, wie Nathan der Weise, ist, was es für mich, für jeden, der einen

---

[1] Vergl. „Sozialpädagogik“ von Paul Natorp, (Stuttgart, 1899) ferner „Herbart und Pestalozzi“ von demselben.

[2] Herders Werke, B. XV, S. 33, Suphans Ausgabe.

Sinn für Vollkommenheit in Werken des Geistes hat, ist, was nur etliche solche Bogen, wie die Erziehung des Menschengeschlechtes für mich waren, welch ein Gewinn, welche Entschädigung für ganze Jahre von Dürre, Mangel und Misswachs! und mir dann sagen muss: Er ist nicht mehr, der meinem Geist und Herzen solche Feste geben konnte." u. s. w. Diese zwei Werke Lessings, von denen der grosse Beförderer der Humanität so gesprochen hat, enthalten, abgesehen von ihren grossen literarischen Reizen, äusserst wichtige Gedanken für die Erziehung des Menschengeschlechts. Zwar sind diese Gedanken nicht ganz neu, so ist z. B. die Idee der sittlichen Erziehung durch die Religionen wie die der gleichen Bedeutung aller Religionen und daher deren Gleichberechtigung, überhaupt der ganze Inhalt des Dramas: „Natan der Weise", schon bei Boccacio zu finden; dann ist die Auffassung der Offenbarung als eines Erziehungsmoments in der Geschichte, wie Joh. Müller nachgewiesen hat, schon bei Epiphomus und wie es sich neuerdings herausstellte auch bei den andern Kirchenvätern vorhanden,[2] dennoch war es gerade Lessing gewesen, der diese Gedanken nicht nur zugänglich gemacht, sondern auch breiter und tiefer entwickelt hat. Wie schon oben erwähnt worden ist, ist die Religion als eine wichtige sozial-erzieherische Institution aufzufassen, aber, würde Lessing hinzufügen, nur dann, wenn sie nicht in eine starre Dogmatik verfällt, wie es beim Urchristentum der Fall war und wie es sich zum Teil auch in den Anfängen des Protestantismus wiederholt hat. Ebenso wie die individuelle Erziehung nicht etwas Neues zu schaffen imstande ist, sondern die schon vorhandenen Anlagen, die physischen und die psychischen, heraus zu entwickeln und zum Vorschein zu bringen hat, was ohne Erziehung nicht so schnell beziehungsweise nicht so leicht von sich ginge; so bringt die Religion in der gesamten Menschheit das hervor, was die menschliche Vernunft sich selbst überlassen nur langsam und spät genug erfahren könnte. Dass die Religion erzieherisch gewirkt hat, glaubt Lessing durch die Geschichte Israels beweisen zu können. Eine verachtete Sklavenmasse, wie Israel in Aegypten war, wurde zu einer Nation emporgehoben und zwar durch die Offenbarung seines Nationalgottes „Jahwe". Da aber dieses Volk roher als die übrigen Völker der damaligen zivilisierten Menschheit gewesen war, so musste die Offenbarung mit demselben vom Elementaren anfangen, wie es auch der Erzieher eines Kindes zu tun hat. Es ist für die Ziele

[2] Lessings Werke, XVIII. Teil, S. 195.

Digitized by Google

der Erziehung besonders wichtig, streng systematisch zu verfahren, den Zögling nur langsam und allmählich von einer niederen Stufe zu einer höheren empor zu heben. Der Erzieher muss seinen Ausgangspunkt ausschliesslich von materiellen Motiven und Zwecken nehmen, von leiblichen Strafen und dinglichen Belohnungen.[1] So verfuhr auch der Gott Israels mit seinem Volke. In der Offenbarung des alten Testamentes finden wir noch keine Spur vom Jenseitigen; Bestrafung, wie auch Belohnung sind rein materiell. Je älter aber, erfahrener, geistig entwickelter der Zögling wird, desto weniger müssen die sinnlichen Bestrafungen und Belohnungen werden; und so behandelt auch Gott seinen ersten Zögling, das Volk Israel. Je älter es wurde, je mehr es sich mit vorgeschrittenen Anschauungen, besonders mit der Lehre Zorasters bekannt machte, desto weniger spielte bei ihm die Sinnlichkeit eine Rolle, desto mehr entwickelt sich bei ihm eine „transcendentale“ Weltanschauung. Er gewann beim Wiederheimkehren vom Exil nach Palästina neue Begriffe von Gott, Seele und deren Unsterblichkeit.[2]

Wenn man fragen wird: Wozu aber habe Gott für nötig gefunden sein Erziehungsexperiment gerade mit einem rohen Volke zu machen, wo er dazu alles von vorne anfangen musste? So antwortet Lessing: Es geschah eben, um das Ziel sicher zu erreichen, einzelne Mitglieder des Volkes, welches sich einer allmählichen Erziehung erfreuet hatte, zu Erzieher aller übrigen Völker brauchen zu können. In diesem Volke erzog also Gott die künftigen Lehrer der Menschheit.[3] Um dann das sich noch im kindlichen Zeitalter seiner Entwicklung befindende Volk erziehen zu können, sind im alten Testament die abstraktesten Wahrheiten in der Form von Allegorien dargelegt worden, bald in Prosa, bald in Poesie, dem Stil wie dem Inhalte nach ganz und gar den Erzählungen eines Elementarbuches ähnlich, z. B. „die Schöpfung unter dem Bilde des werdenden Tages, die Quelle des moralisch Bösen in der Erzählung vom verbotenen Baume, der Ursprung der mancherlei Sprachen in der Geschichte vom Turmbaue zu Babel u. s. w.“[4] Jedes Elementarbuch kann aber nur für ein bestimmtes Alter nützen. Ist der Zögling über dieses herausgewachsen, so wird das bis daher gebrauchte Lehrmittel nicht nur keinen Nutzen mehr bringen, sondern vielmehr Schaden anrichten, indem man gezwungen

[1] Vergl. „die Erziehung des Menschengeschlechtes“ §§ 20-30.
[2] Vergl. Ebenda (§ 18.) [3] Vergl. (§ 13 der Erz. des Mensch.)
[4] Vergl. § 48.

wird, darin mehr hineinzulegen als dort liegt, mehr hineintragen als es fassen kann.[1] Dieses wird den Zögling spitzfinderisch und auch abergläubisch machen, da er alle Worte und Sprichwörter umzudeuten lernt, so dass dieselben endlich alles Fassliche und Deutliche verlieren. Dasselbe geschah auch mit dem alten Testament. Als das Volk aufgeklärter wurde, bemühten sich die Rabbiner jenes an die neuen Bedingungen anzupassen und so legten sie in die Heilige Schrift das hinein, was darin gar nicht zu finden war. Es müsste daher eine neue Offenbarung stattfinden, ein neuer Pädagog erscheinen und ein neues Elementarbuch der Menschheit geliefert werden, das wäre Christus und das neue Testament gewesen. Zu jener Zeit ist schon ein grosser Teil der Menschheit, die selbst durch die Vernunft und durch die Disziplinierung seitens der Regierungen so weit gekommen, dass er selbst die Lehre der Unsterblichkeit der Seele sich von Christi anzueignen imstande gewesen war. Diese Lehre, wie sie sich bei Christi ausbildete, trug, nach Lessing, ein erzieherisches Veredelungsmoment für die Menschheit in sich, denn „ob es gleich bei manchen Völkern auch schon vor ihm eingeführter Glaube war, dass diese Handlungen noch in jenem Leben bestraft werden, so waren es doch nur solche, die der bürgerlichen Gesellschaft Schaden brachten und daher auch schon in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Strafe hatten. Eine innere Reinigkeit des Herzens in Hinsicht auf ein anderes Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten.“ Die Erfahrung hat gezeigt, dass das zweite von Lessing sogenannte Elementarbuch, das neue Testament, die Vernunft der Menschen siebzehn hundert Jahre, ungeachtet der verschiedenen Denkarten der Völker, beschäftigt und zu höherer Entwicklung gebracht hat. Selbst die Verwirrungen und die verhüllten Wahrheiten, welche in den Lehren des Christentums vorhanden sind, wie z. B. die Lehre der Dreieinigkeit Gottes und die des Sündenfalles, sind dem Knabenzeitalter der Menschheit zu Gute gekommen.

Nun aber fragte es sich, sollen wir, die schon weiter gekommen und in intellektuellem Sinne reifer geworden sind als unsere Vorfahren, bei derselben Religionserziehung bleiben, welche von historischen Fehlern nicht frei und zu der weiteren Erziehung des Menschengeschlechts fast unfähig geworden ist? Vielmehr muss die Religion, um ihre erzieherische Wirksamkeit auf das Menschengeschlecht

[1] Vergl. § 51.

[2] Die Erziehung des Menschengeschlechtes (§ 61)

fortsetzen zu können, edlere Begriffe vom Wesen Gottes, von der menschlichen Natur und von den Verhältnissen des Menschen zu Gott uns zu geben, imstande sein. Es soll nun ein neues Erziehungsideal, in dem Natur und Verstand vereinigt erscheinen sollen, aufgestellt werden, oder würde die Menschheit eine höhere Kulturstufe niemals erreichen können? Ist es aber der Kunst der Erziehung des Einzelnen gelungen, durch schmeichelnde Aussichten, die man dem Jünglinge öffnet, wie Ehre, Wohlstand u. dgl. m. diesen zum Manne zu erziehen, und zwar so, dass, wenn auch diese Aussichten wegfallen, er trotzdem seine Pflichten zu erfüllen fähig ist, warum soll gerade die göttliche Erziehung denselben Zweck nicht auch für die gesamte Menschheit erreichen können? Es war Lessings fester Glaube, dass eine Erziehung, welche zugleich auf den Verstand und auf das Gefühl Rücksicht nehmen wird, das Religiöse mit dem Vernünftigen in der Menschennatur in Einklang zu bringen imstande sein wird. Diese Erziehung der Gesamtheit muss aber wie die Erziehung des Einzelnen nur allmählich vor sich gehen, sie muss unter Umständen sogar Umwege machen. Sie soll einen Schritt vorwärts und einen halben Schritt rückwärts tun, um den unfähigen Mitgliedern des Menschengeschlechtes die Möglichkeit zu geben, dem Wege der Erziehung nachzufolgen. Dass die gerade Linie die kürzeste ist, ist hinsichtlich der Vervollkommnung der Menschheit durch Erziehung als unrichtig zu betrachten. Der Irrtum aller utopistischen Erziehungssysteme war kein prinzipieller; er lag bloss in der Annahme, dass die Ausführung der grossartigen Pläne noch während der kurzen Lebensdauer ihrer Schöpfer geschehen könne. Das Ideal der Erziehung, wie es Lessings Augen vorgeschwebt hat, bestand vor allem in der harmonischen Ausbildung der Vernunft und innerer Religiosität, aber ohne Dogmen und alles das, was im Kindes- und im Knaben-Zeitalter der Menschheit nötig war. Ob es einmal möglich sein wird, gänzlich dieses Ideal zu verwirklichen, ist für unseren Religionsphilosophen nicht wichtig. Das Streben selbst wirkt erzieherisch, oder wie er sich ausdrückt: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist doch nur für dich allein.“ Das *Streben* nach dem Ideale einer Erziehung des Menschengeschlechts ist nach Lessing die Hauptsache.

Viel präziser noch als Lessing und ganz im modernen Sinne hat Herder das sozialpädagogische Problem aufgefasst und bearbeitet. Er behandelte dieses Problem bekanntermassen hauptsächlich in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität". Ebenso wie nach Lessing ist auch nach Herder die Erziehung als ein Entwicklungsprozess der menschlichen Anlagen aufzufassen. Alle Erziehung muss in erster Reihe eine soziale sein, da der Mensch erst in der Gesellschaft zum Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes wird.[1]

Die Erziehung des Menschen fängt mit seiner Geburt an, denn wenn er auch schon mit fertigen Gliedern und Kräften ausgestattet zur Welt kommt, so muss er doch die Anwendung derselben erst erlernen.[2] Eine Gesellschaft, die die Erziehung ihrer Mitglieder vernachlässigt, ist als eine unmenschliche zu betrachten. Ueberhaupt entspricht das menschliche Gemeinwesen seiner Hauptbestimmung nicht, wenn es nicht imstande ist, bessere, vollkommenere und glücklichere Menschen heranzubilden. Die Laster des Einzelnen sind nicht ihm, sondern der gesammten Gesellschaft, deren Mitglied er ist, zuzuschreiben.[3] Die Tugenden wie die Laster, alle menschlichen Fähigkeiten überhaupt, sind durch die Gesellschaft bedingt. Der Sinn aller menschlichen Vereinigung ist die nützliche Wechselwirkung der Menschen aufeinander. Alles das was Meinesgleichen das Leben erleichtert, Mühe erspart und seine Kräfte stärkt, ist zu befördern; alles dagegen, was demselben Schranken setzt, ist zu verwerfen. Mit dem einzelnen Menschen stirbt nur seine bewusste Pflicht, Mensch zu sein; alle übrigen Fähigkeiten gehen mit seinem Tode nicht verloren, sie bleiben vielmehr Gemeingut des Menschengeschlechtes. Die Menschheit im Ganzen vergeht nicht und der Gebrauch ihrer Kräfte, die Ausbildung ihrer Fähigkeiten, ist ein allgemeines bleibendes Gut, das im Laufe der Zeit immer fortwächst, und zwar lernen die Menschen durch das beständige Zusammenwirken Vieler in der Gesellschaft, bessere Werkzeuge, Maschinen zu schaffen, sich selbst als „Werkzeuge" zu gebrauchen und ihre physische Kraft wird ungeheuer vergrössert.

Herders Auffassung von der Humanität ist eben dieselbe, die in unserer Zeit Natorp entwickelt hat.[4] Nach dieser Auffassung bedeutet Humanität nichts anderes als die Ausbildung des Menschen-

---

[1] Herders Werke (Suphans Ausgabe, B. 17, S. 5.)

[2] Ebenda, (S. 116. § 4.) [3] Ebenda, (§ 7.)

[4] Vergl. „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik von Paul Natorp" (Freiburg, 1894).

tums im Menschen und zwar durch die menschliche Gesellschaft. Alles was dem Menschen durch seinen erfinderischen Geist zu Gute gekommen war und auch kommen wird ist durch seinen sozialen Charakter bedingt. Die Natur selbst dringt uns zum Zusammenleben und Zusammenwirken, in dem sie den Menschen verschiedene Anlagen gab, welche sich dann im sozialen Leben einander ergänzen. Der Mensch ist immer in einem grossen Zusammenhang von Empfangen und Geben begriffen. Die Vernunft schlägt nicht eigene Wege ein, schon das Wort selbst, welches von „vernehmen“ abzuleiten ist, deutet darauf hin, dass wir unsere Gedanken durch Ueberlieferung, Sprache, überhaupt durch äussere Einwirkung erhalten haben.

In seiner Sozialphilosophie macht Herder Front einerseits gegen Kant, welcher den Zweck der Menschheit nur in der Gattung und anderseits gegen Rousseau, welcher denselben nur im Individuum sieht. In Herders Augen ist die Menschheit zu gleicher Zeit Mittel und Zweck. Das Einzelindividuum soll durch die Menschheit eine höhere Stufe von Vollkommenheit erreichen, um dann der Menschheit sein geistiges Erbe zu überlassen und die gesamte Kultur zu bereichern. Jedes Individuum soll seinen Teil an dem allgemeinen Wohlstande und Fortschritte haben, die auf jeder gegebenen Entwicklungsstufe möglich geworden sind. Dichtkunst, Literatur, Religion sollen daher nicht das Besitztum Auserwählter sein, sondern dem ganzen Volke, ja der ganzen Menschheit zugute kommen.[1] Je reiner eine Religion, je besser eine Staatseinrichtung ist, desto gründlicher wird die Humanität durch sie gefördert werden.

Herder charakterisiert die Tätigkeit des Staates mit folgenden Worten:[2] „Ist der Staat das, was er sein soll, das Auge der allgemeinen Vernunft, das Ohr und Herz der allgemeinen Billigkeit und Güte; so wird er die Tätigkeit der Menschen nach ihren verschiedenen Neigungen, Empfindbarkeiten, Schwächen und Bedürfnissen aufwecken und ermuntern.“ Dies ist aber nicht zu verstehen, als ob unser Menschenerzieher alle seine Hoffnungen auf den Staat gelegt; gerade er ist es unter den Sozialpädagogen am wenigsten. Der Staat spielt nach ihm in Bezug auf Erziehung bloss eine untergeordnete Rolle, da er nur als Mittel zur Vereinigung der Menschen zu dienen hat. Die hohe Aufgabe der Ausbildung und Entwicklung des Menschentums im Menschen will Herder durch zu diesem Zwecke gegründete

[1] Vergl. Bd. 17, O. a. W. (S. 121). [2] Ebenda (§ 34).

Privat-Gesellschaften, welche sich „Gesellschaften zur Beförderung der Humanität" nennen sollen, erzielen. Als Muster des Lehrers der Menschen und der geplanten Gesellschaften soll der grosse Amerikaner, Benjamin Franklin, und die von ihm projektierte „Gesellschaft der Humanität" dienen können.

Die Mitglieder einer solchen Gesellschaft haben bei ihren Zusammenkünften die Fragen zu behandeln, welche ihre Aufmerksamkeit erregt haben, sei es auf dem Gebiete der Wissenschaft, Kunst, Poesie, Technik oder des alltäglichen praktischen Lebens, ihre Meinungen und ihre Eindrücke von all diesem einander mitzuteilen. Die Perfektibilität der Menschheit ist keine Phantasie, sie ist nach Herder ein Bau, welcher sich durch alle Zeiten und Jahrhunderte, Nationen und Völker erstreckt, und an dem immer gearbeitet werden muss. Sie bildet das Wesen der Geschichte, welche im beständigen physischen, moralischen und intellektuellen Fortwachsen der Menschheit besteht.

So viel von Herder.

Goethe war, wie er sich selbst einmal geäussert hat, von den Herderschen Ideen beeinflusst und zwar in Bezug auf die Notwendigkeit der Demokratisierung und Popularisierung der Dichtkunst. Sind die Künstler überhaupt, nach Fichte, und wie jetzt allgemein aufgefasst wird, im gewissen Sinne soziale Erzieher, so gilt dies ganz besonders von solchen. Es hat sich sogar eine grosse Literatur entwickelt, welche nicht nur Goethes spezielle Pädagogik behandelt,[1] sondern wie es Heubaum[2] gezeigt hatte, sich auch besonders mit den sozialpädagogischen Ideen des grossen Dichters beschäftigt. Hauptsächlich werden in dieser Hinsicht die „pädagogischen *Provinzen*" in „Wilhelm Meisters Wanderjahren" behandelt. Nach denselben werden wir auch versuchen, in knappen Zügen die sozialpädagogischen Ideen Goethes zu schildern. Zwar sind die Ideen Goethes auf diesem Gebiete nicht ganz originell. Sie erinnern allzuoft an die Gedanken von Plato, Kant, Fichte, Rousseau, wie auch von Basedow und Pestalozzi; dann hat uns Goethe auch kein ganzes System der Pädagogik hinterlassen. Aber was seiner Erziehungslehre an Systematik, gewissermassen auch an Originalität, abgeht, gewinnt sie durch psychologische Tiefe und lebhafte Schilderung. Wenn wir auch hie und da Widersprüche finden, so ist dies dadurch zu erklären, dass

---

[1] W. Rein in seinem encyklopädischen Handwörterbuch für Päd. (B. III 2. Aufl., . . . Goethe als Pädagog).

[2] Zeitschrift für deutsche Erziehung und Schulgesichte (Heft III, S. 222, 1905).

der geniale Blick des Dichters unmittelbar auf das Leben gerichtet ist und bald dieses bald jenes Moment hervorhebt.

Der Hauptfaktor der Erziehung ist nach Goethe — wie auch nach Lessing und Herder — die Umgebung, die Gesellschaft. Der Mensch lernt nur von Menschen in der Umgehung mit denselben — äusserte Wilhelm Meister seine Meinung dem Freunde gegenüber. Die Aufgabe aller Erziehung ist eine ganze Persönlichkeit heranzubilden, die in sich geschlossen, aber im Dienste der Gesellschaft tätig ist. Alle Persönlichkeiten, welche der Dichter in „W. M. W. J.“ uns vorführt, zeichnen sich nicht nur durch ihr harmonisches Naturell aus, in dem Gefühl und Vernunft glücklich vereinigt sind, wie etwa bei einem Joseph, Jarno, Leonardo etc., sondern auch durch ihre Hingebung an die Gesellschaft. Sie sind immer zum Dienste der Menschheit bereit; sie verbessern die Agrikultur, entwickeln die Verkehrswege, die Gerichtsinstitutionen etc. Erinnern wir uns, wie Juliette im Gespräch mit Wilhelm Meister ihren Oheim schilderte. „Alles ist hier durch den Geist meines Oheims geleitet, durch festgesetzte Maximen und durch Bewusstsein der Pflicht.[1] Der treffliche Mann, Kraft und Vermögen haltend, sagte zu sich selbst: keinem Kinde da droben, soll es an einer Kirsche, an einem Apfel fehlen, wonach sie mit Recht so lüstern sind; der Hausfrau soll es nicht an Kohl fehlen.“[2] „In diesem Sinne, auf diese Weise sucht er zu leisten, was ihm sein Besitztum Gelegenheit gibt.“ Hier sehen wir, dass, während die positiven Typen, die uns in Pestalozzis Volksbuche „Lienhard und Gertrud“ entgegentreten, der Junker Arner oder der Pfarrer, wie auch selbst Lienhard und Gertrud, weich gestimmt und weinerlich sind,[3] die Persönlichkeiten Goethes dagegen das Gute dank ihrem festen Charakter, ihrem vollem Bewusstsein der Pflicht ausüben. Wohl soll nach Goethe die Erziehung an die natürlichen Eigentümlichkeiten des Individuums anknüpfen; damit ist aber nicht gesagt, dass das Individuum nicht als Teil des Ganzen zu betrachten ist und diesem sich nicht zur Verfügung zu stellen hat. Das Individuum muss sich Klarheit schaffen über seine Beziehung zur Gesamtheit und in diesem Sinne sich selbst zu beschränken suchen. Goethes: „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ tendieren dahin, durch die von ihm projektierten „Pädagogischen Provinzen“, in denen „Denken“ und „Tun“, oder nach Pestalozzis Ausdruck *„Kopf, Herz*

[1] W. M. W. J. S. 49. Goethes Werke. [2] Ebenda S. 49.
[3] Vgl. „Lienhard und Gertrud“. Pestalozzis Werke. Seyforts Ausgabe.

und *Hand*“ zu gleicher Zeit ausgebildet werden, eine gänzlich neue Gesellschaft zu schaffen. Die pädagogischen Provinzen haben aber nicht eine nationale Erziehung zu erzielen, wie es Fichte will, sondern nach dem Muster der Dessauer Philantropin, das der Dichter einige Mal besucht hat, eine kosmopolitische. Diese Anstalten, in denen die Zöglinge je nach ihren von den Aufsehern und Erziehern anerkannten und festgestellten persönlichen Neigungen, Fähigkeiten erzogen werden sollen, müssen an denjenigen Stellen gegründet werden, wo die vorgetragenen Fächer zu erlernen sind, denn die vollkommensten Lehrer findet man da, wo die Sache zu Hause ist, die man erlernen will.[1] Der Erzieher soll aber nicht bloss die Anlagen, welche schon die Natur selbst den gesunden und wohlgeborenen Kindern gegeben hat, entwickeln — diese entwickeln sich von selbst — sondern noch ausserdem in seinen Zöglingen das herausbilden, was sie auf die Welt nicht bringen, und auf solche Weise sie zu allseitigen Menschen erziehen. Die Prinzipien aller Erziehung der Heranwachsenden wie der Erwachsenen sollen die drei Ehrfurchten sein: Ehrfurcht vor oben oder Gott, vor Neben oder meinen Mitmenschen, vor unten oder der Natur. Haben die Erwachsenen den Sinn und Inhalt dieser Ehrfurchten zu verstehen, so müsse man den Kindern dieselben symbolisch einzuprägen suchen.

Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen, aber Folgendes muss noch in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden. Goethe stellt zu gleicher Zeit ein Erziehungsideal für die Jugend, wie für die Erwachsenen auf, dessen Ausführung aber von allgemeinen Umänderungen in der Gesellschaft bedingt ist. Es muss eine andere, besser eingerichtete Gesellschaft da sein, damit eine bessere Erziehung für die Jugend durchführbar wird. In Goethe wurde dieser Gedanke immer reifer und daher spricht er in „W. Meisters W. jahren“ wenig von der individuellen, umsomehr aber von sozialer Erziehung. Die pädagogische Provinz, welche einen Staat im kleinen bildet, soll nicht nur allseitig die Menschen ausbilden, sondern auch die Zöglinge der Provinzen eine zeitlang von der umgebenden Gesellschaft absondern und sie von deren Einflüssen fern halten, damit sie sich später desto eifriger der Verwirklichung des Idealstaates widmen, denn nach Goethe — wie auch nach Plato, Rousseau, Fichte — ist es die Erziehung, die den Idealstaat hervorzurufen hat. Diesen dachte sich Goethe, je mehr er den grossen Aufschwung

[1] Ebenda S. 25.

der modernen Industrie und die Umwälzungen, die dadurch in der Beziehung des Einzelnen zur Gesamtheit entstanden sind, zu beobachten und zu bewundern Gelegenheit hatte, staatssozialistisch organisiert.[1] In der pädagogischen Provinz ist alles gerade so einzurichten, wie es in seinem Idealstaat sein soll.

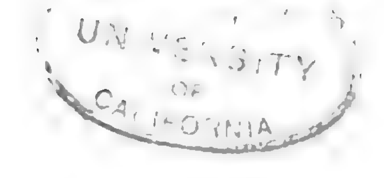
Wer soll aber diese grosse Aufgabe zu lösen haben, die Erziehung der Jugend wie auch der Erwachsenen zu gleicher Zeit zu fördern? Nicht dem Staate soll diese Aufgabe zufallen; auf staatlichem Wege könne dieselbe — im Gegensatz zur Ansicht Platos und Fichtes — nicht gelöst werden. Zu diesem edlen Zwecke muss ein allgemeiner sittlicher internationaler Bund gegründet werden, in dem die Menschen sich mit allen ihren Kräften, Herz, Verstand, Geist und Liebe vereinigen.[2] Dieses zeigt uns Goethe in dem Bilde, wie sein Wilhelm Meister und dessen Sohn Felix auf ihren Wanderungen überall unter den Mitgliedern des Verbandes materielle und geistige Unterstützung finden. Der Vater gelangt erst zur Selbsterkenntnis dank der Wirkung oder, richtiger gesagt, der Wechselwirkung der Bundesgenossen, denen er begegnet, während der Sohn einen Unterricht in der pädagogischen Provinz findet.

Ganz nahe unserem Problem steht auch der philosophische Dichter Schiller. Und zwar sind nicht nur seine sozialerzieherischen Anschauungen für die moderne Sozialpädagogik von grosser Wichtigkeit. Ist die Definition des Prof. Stein[3] der Soziologie als Querschnitt der Geschichte die richtige, so enthalten schon die Schriften des Poeten: „Was heisst und zu welchem Ende studiert man Weltgeschichte“, „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen“, „Die Schaubühne als eine moralische Anstalt“, dem Inhalt wie der Methode nach die Keime einer künftigen Soziologie überhaupt. Allein, sind wir auch überzeugt, dass zu den Fundamenten, auf denen sich eine künftige Sozialpädagogik aufbauen wird, die Soziologie und die Sozialphilosophie in erster Reihe gehören, so müssen wir dessenungeachtet uns hier unserer Aufgabe gemäss bloss mit einer kurzen Darlegung von Schillers sozialerzieherischen Anschauungen begnügen.

Die Schillerfeier hat, ebenso wie die Kantfeier im Jahre 1904, Anlass gegeben zu einer Reihe von Schriften über die Bedeutung unseres Dichters. Unter anderen erschien in der Zeitschrift „Kantstudien“ eine Abhandlung: „Schiller als Volkserzieher“. Wilhelm

---

[1] Reins E. W. B. für P. u. Erz. (3. Auflage, S. 632). [2] Ebenda S. 628.
[3] Soziale Frage etc.



Tell, die Räuber, Maria Stuart, die Jungfrau von Orleans, Kabale und Liebe, Wallenstein etc. werden noch lange die Menschheit zur Bekämpfung sozialer Uebel, despotischer Willkür, der Ungleichheit, Untreue, Unterdrückung fremder und der eigenen Nation anstacheln und zur Freiheit und Gleichheit, ja sogar zur Versöhnung der Nationen erziehen. Dies ist aber noch lange nicht alles, was Schiller von andern Dichtern Deutschlands in dieser Beziehung unterscheidet. Er ist nicht nur Dichter, sondern auch treuer Schüler des grossen Philosophen Kant, und speziell was die soziale Erziehung betrifft, hat er nicht nur die Lehre des Meisters popularisiert, sondern auch ergänzt. Es ist schon oben angedeutet worden, dass Kant die moralische Ausbildung der Menschen nicht vom Staate oder von der Gesellschaft abhängig macht, sondern vom Individuum selbst. Wo sind aber die Bedingungen gegeben in der Menschennatur, welche die Handlungen nach moralischen Gesetzen ermöglichen sollen? Schiller behauptet, es sei der Trieb zum Schönen, der den Menschen zu einem sittlichen Individuum emporhebt. Dieser Mensch [1] ist aber nicht der Einzelne, der sich noch in Höhlen birgt, auch nicht der im Nomadenzustand in grossen Massen herumschweifende, sondern derjenige, der schon ansässig ist und in einer Hütte wohnt. Erst in diesem, wenn auch noch halbwilden Menschen fängt der Schönheitstrieb an, sich zu entfalten. Mit künstlerischer Feinheit und philosophischem Scharfsinn zeigt Schiller, wie das Gefühl des Schönen sich im Menschen stufenweise herausbildete, allmählich seine Sinne veredelte und ihn endlich von der blossen Sinnlichkeit, in welcher er als Naturmensch gelebt hat, zum Verstehen wie zum Wollen fähig machte. Je höher das ästhetische Gefühl sich entwickelt, desto höher wird der Begriff der Schönheit. „Es ist daher Aufgabe der Kultur, den Menschen schon in seinem bloss physischen Leben der Form“, — welche nach Schiller das Schönheitsgefühl erregt, — „zu unterwerfen, und ihn soweit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann.“ [2] Der einzige Weg zur menschlichen Erziehung und Entwicklung ist also der ästhetische. Was bedeutet aber bei unserm philosophischen Dichter „ästhetisch“ oder „ästhetische Erziehung“? Es ist eigentlich die harmonische Ausbildung aller sinnlichen und

[1] Vergl. XXVII. Brief über die ästhetische Erz. d. Menschenges.

[2] Ebenda, XXIII. Br.

geistigen Kräfte darunter gemeint. Der Schönheitstrieb steigt nach Schiller von den primitivsten Formen des Spiels bei den wilden und halbwilden Völkern durch die Neigung zum Schmuck und Prunk bis zum Begriff der idealen Schönheit, und zwar nicht wie sie in der Wirklichkeit gegeben ist, sondern so, wie sie sich in der reinen Idee herausbildet. Der Schönheitstrieb ist bei dem Menschen mit dem Spieltrieb verbunden, und so muss auch die Vernunft bei der Konstruierung des Schönheitsideals ein Ideal des Spieltriebes dem Menschen vor Augen vorführen. Dass der Schönheits- mit dem mit ihm verbundenen Spieltrieb eine grossartige erzieherische Wirkung auf die Menschheit ausübte und zu der Entwicklung des Verstandes aus der Sinnlichkeit vieles beitrug, — glaubt Schiller kultur-historisch beweisen zu können; er erinnert an die olympischen Spiele Griechenlands, wie auch an andere Erscheinungen dieser Art.

Ohne auf die Spekulationen Schillers näher einzugehen, soll hier nur noch daran erinnert werden, dass auch die moderne Soziologie [1] die grosse, ja ausserordentliche erzieherische Bedeutung des Spieltriebes und besonders der Neigung zum Schmuck und Prunk anerkannt hat. Ebenso versteht es die neuere Pädagogik den Spieltrieb zu erzieherischen Zwecken auszunützen, wie es besonders nach Fröbels System in den Kindergärten geübt wird.

Diese Aufgabe, die Gesellschaft durch Entwicklung des Spieltriebes, des Schönen überhaupt, zu erziehen, schreibt Schiller dem Staate zu. [2] Hier kommt besonders die Bühne in Betracht, als eine grosse Macht in den Händen eines weisen Gesetzgebers, der die Neigungen seines Volkes als Werkzeuge zu höheren Plänen zu gebrauchen versteht. [3] „Die Schaubühne ist mehr als jede andere öffentliche Anstalt des Staates eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser durch das bürgerliche Leben, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele“. Es ist eine allgemein verbreitete Behauptung, dass die Religion die Hauptstütze des Staates sei, ohne die die Gesetze selbst ihre Kraft verlieren. Während die Gesetze sich hauptsächlich um verneinende Pflichten drehen, dehnen sich die Forderungen der Religion auf das ganze Handeln aus. Während dann ferner den Gesetzen einzig und allein die

---

[1] Dr. Gurewitsch.

[2] Brief IV.

[3] „Die Schaubühne als Moralanstalt.“

äussern Offenbarungen des Willens, die Taten, unterworfen sind,[1] setzt die Religion ihre Gerichtsbarkeit bis in das Innere des Menschen fort. Die Gesetze sind nur imstande, die Handlungen zu hemmen, die in den Zusammenhang der Gesellschaft zerstörend eingreifen, also bloss negativ zu wirken; die Religion dagegen bildet das Wesen der Menschennatur um. Reicht aber die Macht der letztern aus, um die volle Ausbildung der menschlichen Gesellschaft ins Leben zu rufen? Schiller würde diese Frage verneinen. Die Religion wirkt seiner Meinung nach nur auf die Sinnlichkeit des Volkes. Ihre Kraft nimmt ab in dem Masse, als wir zu verstehen lernen, dass ihre Bilder von Himmel und Hölle, bloss ein Produkt der Phantasie und des Abschreckens wegen da sind. Religion und Gesetze müssen daher sich mit der Schaubühne verbinden, wo alles, Glückseligkeit und Elend, Torheit und Weisheit in tausenderlei Bildern als lebendige Gegenwart vor dem Menschen vorüberziehen, „wo die Vorsehung ihre Rätsel auflöst, ihren Knoten vor seinen Augen entwickelt, wo das menschliche Herz auf den Foltern der Leidenschaft seine leisesten Regungen beichtet, alle Larven fallen, alle Schminke verfliegt und die Wahrheit unbestechlich wie Rhodamantus Gericht hält.“[2] Die Gerichtswirkung der Bühne fängt also gerade dort an, wo das Gebiet der Gesetze aufhört. Mit einem Worte, so gewiss sichtbare Darstellung mächtiger wirkt als tote Buchstaben und blosse Erzählungen, so sicher wirkt die Schaubühne mehr als Moral und Gesetze auf die Erziehung des Menschengeschlechts. Die Schaubühne ist nach unserem Dichter der Kanal, durch welches sich von dem denkenden, besseren Teile der Menschheit das Licht der Weisheit durch die ganze Gesellschaft verbreitet. Das Volk in seinen Massen gelangt durch dieselbe zu bessern reinern Begriffen und Gefühlen. Durch sie wird der Nebel des Aberglaubens und der Barbarei zerstreut. Das grosse Talent, wie ein Lessing, Goethe und andere, durchschaut mit einem scharfen Blick die ganze Menschheit, vergleicht Völker und Nationen miteinander, und findet, wie sklavisch der grössere Teil des Volkes an schädliche Meinungen und Urteile, wie Untoleranz, Ungleichheit der Religionen etc. gekettet ist. Diesen Makel wäscht eben der Künstler durch die Bühne von der Gesellschaft ab.

Wir sind nun mit unserem historischen Ueberblick zu Ende und resümieren unsere Betrachtungen dahin, dass sozialpädagogische Theorien und Utopien nur dann und dort in Erscheinungen treten,

[1] Ebenda. [2] Ebenda.

wenn und wo das soziale Bewusstsein und der Wille eines Volkes infolge einschneidender historischer Ereignisse eine gewisse Höhe der Entwicklung erreicht haben. So lässt es sich erklären, dass die Sozialpädagogik, gleich allen sozialen Wissenschaften an der Wende des XVIII. Jahrhunderts und zwar speziell durch Pestalozzi und Fichte, einen so grossen Aufschwung genommen hat.

Haben wir bis jetzt nachzuweisen gesucht, dass das Problem der Sozialpädagogik ein altes ist, so wird es nun unsere Aufgabe sein, zu zeigen, welche neuen Momente durch Fichte in dieses Problem hineingetragen wurden.

Pestalozzi als Vorläufer Fichtes.

Dass die Pädagogik Pestalozzis im eigentlichen Sinne Sozialpädagogik ist, hat schon P. Natorp[1] dargelegt. Auch Prof. Ludwig Stein[2] hat denselben als Sozialpädagogen behandelt. Es bleibt uns nur die Aufgabe übrig, *die* Gesichtspunkte in Pestalozzis pädagogischem System herauszuarbeiten, an die Fichte unmittelbar anknüpft. Zunächst liegt es uns ob, das Gemeinsame im Charakter und Geschick dieser beiden Männer festzustellen. Beide waren vom gleichen Drang nach pädagogischer Tätigkeit beseelt, beide begnügten sich nicht mit theoretischen Erörterungen, sondern suchten auch ihre pädagogischen Lehren in praktische Taten umzusetzen; allein auch eine gewisse praktische Unbeholfenheit, ein gewisser unpraktischer Sinn in Bezug auf Menschenkenntnis und alltägliche Angelegenheiten war ihnen gemeinsam. Dies hinderte jedoch nicht, dass beide gerade auf ihre praktische Tätigkeit gar grosse Stücke hielten und sie viel höher einschätzten, als ihre theoretischen Leistungen. Seyffart[3] sucht in seiner Biographie Pestalozzis nachzuweisen, dass dessen gelegentliche Aeusserung, er hätte seit dreissig Jahren kein Buch mehr in die Hand genommen, nur so zu erklären sei, dass Pestalozzi sich vorwiegend als Praktikus habe hinstellen und zugleich betonen wollen, dass seine Theorie aus der pädagogischen Praxis herausgewachsen sei. Eine ähnliche Betonung der praktischen Seite findet sich bei

[1] „Grundlagen der Sozialpädagogik Pestalozzis." Vortrag, gehalten in Zürich im Jahre 1903.

[2] Der Sinn des Daseins, „Pestalozzi als Volkserzieher."

[3] Pestalozzis Werke, Bd. I.

Fichte: „Zu einem Gelehrten von Métier habe ich gar kein Geschick, ich mag nicht bloss denken. ich will handeln“.[1]

Gemeinsam diesen beiden Denkern war ferner auch der Zweck, den sie sich setzten, und dieser bestand darin, die Menschheit zu Fortschritt und Sittlichkeit emporzuheben. Wie für Pestalozzi so war es auch für Fichte ein Herzensbedürfnis, seiner neuen Erkenntnis gemäss die Menschen zu bilden. Mit Pestalozzi wurde Fichte durch seine Frau, die eine Freundin der Gattin Pestalozzis war, bekannt. Es geschah dies im Oktober 1793, als Fichte zum zweiten Mal nach Zürich kam. Auf einer Reise am linken Ufer des Züricher Sees kam er nach Yverdon, wo Pestalozzi damals als Lehrer wirkte, und verweilte einige Tage in dessen Hause. Fichte erkannte in ihm, wie sein Sohn und Biograph J. H. Fichte[2] berichtet, eine grosse Persönlichkeit, die allgemeine Würdigung verdiente. Pestalozzi teilte ihm mit der begeisternden Wärme des persönlichen Wortes, deren er so fähig war, seine umfassenden Pläne über Volkserziehung mit, und Fichte wurde von der Wichtigkeit dieser Gedanken ergriffen. Er versprach ihm, diese Gedanken weiter unter dem deutschen Volke zu verbreiten, was er auch bekanntlich in den „Reden an die deutsche Nation“ tat. Von dem grossen Briefwechsel zwischen Fichte und Pestalozzi wurde im literarischen Briefwechsel[3] des ersteren nur ein Brief von Pestalozzi an Fichtes Gattin aufgenommen. Dieser Brief ist aus Yverdon vom 10. März 1809 datiert. Pestalozzi dankt hier Fichte für seine Freundschaft und für die Zusendung der „Reden an die deutsche Nation.“ Er entschuldigt sich, dass er so lange nicht geschrieben hatte, es genüge ihm nicht, an Fichte irgend etwas zu schreiben, sondern er müsste ihn schon mit seinen jetzigen Ansichten, mit der Lage, in der er sich befinde, näher bekannt machen; dazu habe er aber leider keine Zeit; er wolle Fichte nur mit wenigen Worten die Stunden in Erinnerung zurückbringen, in welchen dessen Ansichten und Eintreten in die seinigen seinen Geist erleuchtet und sein Herz so sehr erwärmt hätten.

Von den Reden an die deutsche Nation, die Fichte im Winter 1807—1808 hielt, widmete er drei fast ausschliesslich Pestalozzi und seinen Ideen. Eine Regeneration des Volkes sei nur durch eine gesunde Nationalerziehung, wie sie von Pestalozzi dargelegt worden

---

[1] Vergl. Kuno Fischers Darstellung Fichtes, S. 298.

[2] Fichtes Werke (Bd. I, S. 158—159).

[3] Bd. II, vergl. 453—457 u. a. a. O. S. 267.

ist, zu erzielen. „Ich habe mündlich die Schriften des Mannes selbst gelesen und durchdacht und aus diesen meinen Begriff des Unterrichts und der Erziehung gebildet. Für diesen Grundbegriff bürgt mir zuerst die Eigentümlichkeit des Mannes selber, wie er diese in seinen Schriften mit der treuesten und gemütvollsten Offenheit darlegt.“ [1] Er verglich ihn mit Luther und meinte, an Pestalozzi hätte er die Grundzüge des deutschen Gemüts darlegen und den erfreulichen Beweis führen können, dass dieses Gemüt in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Zunge noch bis auf diesen Tag walte. Fichte spricht ferner von den Hindernissen und der Verkennung, die Pestalozzi zu Teil geworden sei, vom Mangel an materiellen und wissenschaftlichen Mitteln, gegen welchen er sein Leben lang zu kämpfen gehabt habe, der Art, dass nur die Liebe zum armen Volke, ihn zum Siege im schweren Kampfe verholfen habe.[2] „Er wollte bloss dem Volke helfen, aber seine Erfindung in ihrer ganzen Ausdehnung hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung und hatte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines Elendes empor zu helfen.“ Wie weit Fichtes Begeisterung für die Erziehungsideen Pestalozzis ging, zeigt uns folgender Brief, den er an seine Gattin am 5. Juni 1807 geschrieben hatte.[3] „Kannst du Pestalozzis „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ und sein neuestes, bei Gräff in Leipzig erschienenes Buch bekommen, so lies es ja. Ich studiere jetzt das Erziehungssystem dieses Mannes und finde darin das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit, so wie auch das einzige Mittel, dieselbe zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen.“ Daraus ersehen wir aber zugleich, dass Pestalozzis Erziehungssystem für Fichte nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel war, um seine Wissenschaftslehre weiteren Volkskreisen zugänglich zu machen. Was er von Pestalozzi übernahm, war die Methode hauptsächlich und zwar die Anschauungsmethode. Sie sagte dem Manne der Tat und des freien Ich aus *dem* Grunde zu, weil sie im Zöglinge die Selbsttätigkeit und die geistige Kraft entwickeln könnte. Aber nicht nur in seinen Anschauungen über den Zweck der Erziehung, sondern auch hinsichtlich der Methode derselben

---

[1] Reden an die deutsche Nation.

[2] Ebenda.

[3] Briefwechsel herausgegeben durch den Sohn.

und ihrer Anwendung weicht Fichte von Pestalozzi wesentlich ab. Im Gegensatz zu diesem, der die Erziehung als Hilfsmittel für das Volk betrachtet und die Zöglinge, mit den notwendigen Bildungselementen ausgerüstet, so schnell als möglich zum Leben entlassen wissen will, lehnt Fichte das utilitarische Prinzip entschieden ab, weil es mit dem Grundsatze der unmittelbaren Anschauung in Widerspruch stehe. Ebenso ablehnend verhält er sich gegenüber der hohen Einschätzung der Lese- und Schreibfertigkeit seitens Pestalozzis. Während dieser sie als Mittel zur Anschauung anerkennt, bewirkt sie nach Fichte das Gegenteil, indem sie zur Ueberspringung der Anschauung und zur frühen[1] „Maulbraucherei" führt, denen ja die pestalozzische Theorie selbst Feind sei. Auch mit der Hauserziehung, die Pestalozzi neben dem Schulbesuch fordert, ist Fichte nicht einverstanden. Und wenn er auch gleich jenem die Rolle der Mütter in der Erziehung anerkennt, so geschieht es nur für die ersten Kindheitsjahre. Sobald aber diese Zeitspanne abgelaufen ist, sollen die Kinder der Arbeiterklasse von ihren Eltern isoliert werden, denn nur so lasse sich eine nationale Erziehung durchführen.

Fichte wendet sich ferner, seinem subjektiven Standpunkt in der Philosophie entsprechend, gegen die Art, wie Pestalozzi den Zögling in die Anschauung einführen will. Die Anschauung soll nicht, wie Pestalozzi will, mit den äussern Objekten des Seins beginnen, welche keine wahre Realität haben, sondern mit dem Subjekte selbst. Alle Besinnung und alle Bildung zur Freiheit der Anschauung muss vom Subjekte ausgehen. Die Mittel, welche Pestalozzi gebraucht, um den Zögling in die Anschauung einzuführen,[2] als da sind *Schall* als Medium der Worte und der Sprache, ferner *Mass* und *Zahl,* sind für Fichte leere Formen ohne lebendigen Inhalt. Zur Grundlage der Anschauung muss die Entwicklung des sich erkennenden Subjektes selbst gemacht werden, *also ein A-B-C der Empfindung.*

Die körperliche Ausbildung, wie sie Pestalozzi darstellte, muss tiefer durchdacht und zu einem A-B-C der Kunst werden. Mit einem Worte, während Pestalozzi durch und durch Utilitarist ist, ist Fichte klassischer Idealist und Subjektivist auch auf dem Gebiete der Erziehung.

Diese Meinungsverschiedenheit hinderte Fichte jedoch nicht von Pestalozzi die denkbar höchste Meinung zu haben, wie das uns die

[1] Vergl. Patriotische Dialoge, Fichtes Werke (B. III, S. 270).

[2] Vergl. „Die Reden an die deutsche Nation".

folgenden Stellen in den Reden an die deutsche Nation zeigen: „Die Seele des pestalozzischen Lebens war eine unversiegbare und allmächtige Liebe zu dem armen verwahrlosten Volke. Es war unmöglich, dass eine solche Liebe unbelohnt von der Erde abtreten konnte. So wurde sie ihm am Abend seines Lebens reich gesegnet durch seine wahrhaft geistige Erfindung, die weit mehr leistete als er je mit seinen kühnsten Wünschen begehrt hatte."[1] „Er wollte nur dem armen Volke helfen, und siehe, er fand das einzige Heilsmittel für die gesamte Menschheit." „In dieser Bedeutung nun, nicht als intellektuelle Erziehung nur des armen Volkes, sondern als die absolut unerlässliche Elementarerziehung aller künftigen Generationen von nun an, muss man den pestalozzischen Gedanken fassen, um ihn richtig zu verstehen und ganz zu würdigen.

So sehen wir nun, dass Fichte, bei aller Einwirkung Pestalozzis auf seine eigene Denkart nie ein blosser Schüler desselben war, jedenfalls aber war er ein solcher Schüler, von dem das Wort Nietzsches gilt, dass jeder Meister nur Einen habe und dieser müsse ihm untreu werden, weil er selbst zur Meisterschaft bestimmt ist. Dass aber Fichte zur Meisterschaft auf dem Gebiete der Pädagogik bezw. der Sozialpädagogik bestimmt war, werden wir im folgenden zu zeigen versuchen.

Die Sozialpädagogik Fichtes.

Wie Kant hat auch Fichte kein pädagogisches System geschaffen, aber wenn es richtig sein soll, was Natorp behauptet, dass Philosophie und Pädagogik in ihrem Umfang und ihrer Gliederung zusammengehörige und entsprechende Wissenschaften sind,[2] so ist Fichtes Philosophie eine Pädagogik ersten Stils. Nicht nur, wie allgemein angenommen wird, in den „Reden an die deutsche Nation", der „Bestimmung des Gelehrten", den „Aphorismen" und den „Patriotischen Dialogen" sind Fichtes pädagogische Ideen niedergelegt,[3] sondern auch die „Wissenschaftslehre", das „System der Sittenlehre nach den Prinzipien" der „Wissenschaftslehre", ja fast alle Schriften Fichtes enthalten etwas Pädagogisches, bezw. Sozialpädagogisches.

Wir haben bereits oben zu zeigen gesucht, dass eine Sozial-

---

[1] Vergl. „die Reden an die deutsche Nation".

[2] Vergl. „Pestalozzi und Herbart und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre." Acht Vorträge gehalten im Marburger Ferienkurse 1897–1898.

[3] Vergl. Karl Schmidt, „Geschichte der Erziehung", Bd. V., über Fichte.

pädagogik nur dann theoretisch und praktisch gedeihen kann, wenn der Schöpfer des betreffenden Systems, bezw. der Sozialpädagog den Menschen als Selbstzweck betrachtet und hinsichtlich seines Willens und seiner Handlungen als autonome, sittliche Persönlichkeit auffasst. Staat und Religion sollen nicht als Selbstzweck angesehen werden, sondern vielmehr dem Menschen als Mittel zur sittlichen Entwicklung und Vervollkommnung dienen. Diesen Standpunkt vertritt schon Fichte in den Schriften, die zu der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit gehören, so im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“, „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“, „Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“, sucht Fichte auf Grundlage des Kritizismus die Zeitfragen zu lösen. Wie bekannt, hat Kant die Religion, bezw. den Glauben an Gott als Postulat der praktischen Vernunft hingestellt. Die Behandlung des Offenbarungsbegriffs stand noch offen. Fichte unternahm es nun, diese Frage zu lösen, um sich dadurch bei Kant einzuführen. Er behandelte das Problem nach dem Vorbilde der kantischen Kritik und fasste es so, wie jene das Erkenntnisproblem. Die Frage lautet: Was ist Offenbarung und wie ist sie möglich? Sie ist Tatsache des Glaubens. Der Glaube aber ist in der praktischen Vernunft, oder im Willen begründet. Daraus ergibt sich für Fichte die Notwendigkeit, mit einer „Theorie des Willens“ zu beginnen, um dann zur näheren Bestimmung des Offenbarungsbegriffs überzugehen. Kuno Fischer[1] fasst das Fazit aus den Fichteschen Erörterungen über den Offenbarungsbegriff, die natürliche und offenbarte Religion, die Bedingung der Offenbarung etc. folgendermassen zusammen: „Die Idee des sittlichen Endzwecks fordert ein Subjekt, welches den Endzweck erfüllt, und ein Objekt, in welchem diese Erfüllung geschieht; jenes Subjekt kann nur der absolut reine Wille (Subjekt des Endzwecks) sein, ist Gott, der sinnlich moralische Wille (Objekt des Endzwecks) sind wir.“ „Die Offenbarung darf keineswegs, was ihren Ursprung aus der Vernunft betrifft eine ähnliche Geltung beanspruchen, wie nach der kantischen Vernunftskritik Raum und Zeit, die reinen Verstandesbegriffe, die Ideen, z. B. die Gottesidee; sie ist kein a priori gegebener Begriff; die Vernunft kann ohne den Begriff der Offenbarung sein, ihre Verfassung macht diesen Begriff bloss möglich, aber nicht notwendig.“ Er ist nur unter gewissen Bedingungen notwendig und

[1] Fichte und seine Vorgänger, Bd. V., S. 343.

zwar für das von der Sinnlichkeit beherrschte Gemüt, unter dieser Herrschaft ist die menschliche Intelligenz keineswegs so weit entwickelt. dass sie die Gesetze des Naturlaufs erkennt ... Was auf dieser Stufe für übernatürlich gilt, ist nicht absichtliche, sondern in der menschlichen Natur begründete Täuschung ... In diesem Zustande vermag nur der Offenbarungsglaube den Menschen von der Sinnlichkeit zu befreien und für die höhere Stufe der natürlichen Religion zu erziehen." So ist die Fichtesche Offenbarungstheorie erzieherisch, denn sie lehrt die religiöse Entwicklung und Veredlung der menschlichen Natur durch den Offenbarungsglauben, hierin an Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes erinnernd.[1]

Man sieht also, Fichtes Religion ist nicht Zweck für sich, sondern nur Mittel. Sie verspricht nicht ihren Anhängern Belohnung und ewiges Dasein im Jenseits; alle diese Attribute der alten Religionen kann nicht scharf genug bekämpfen. Er findet sie selbstsüchtig und daher unmoralisch und möchte sie am liebsten alle zusammen „zu Grabe tragen" oder „zum alten Eisen werfen". Seine Religion dagegen ist die Sittlichkeit selbst, die Sittlichkeit schlechthin, ohne irgend andere mitwirkende Motive zu haben. Sein Gott ist der oberste moralische Gesetzgeber. er kennt keine Dogmen, keine Priester. Wir sehen somit schon in seiner ersten Schrift die Keime einer Sozialpädagogik gegeben, denn wenn er die Sittlichkeit als höchstes Gesetz und Endziel alles menschlichen Strebens proklamiert, so ist damit eo ipso der Mensch als Mitglied einer Gesellschaft begriffen. Denn um sittlich zu sein, muss der Mensch handeln und zwar müssen die Objekte seiner Handlungen seine Nebenmenschen sein; sonst gibt es überhaupt keine Sittlichkeit. Ein Einsiedler z. B. kann weder sittlich noch unsittlich sein. Man kann die Fichtesche Religion infolgedessen als Erziehungsanstalt betrachten, in welcher die Menschen zur Sittlichkeit erzogen werden sollen. Gott ist das Ideal der Sittlichkeit, welches die Erziehung der Menschheit oder die Religion anstreben soll.

Wenden wir uns nun der Betrachtung der folgenden Schriften Fichtes zu, die zu derselben Periode gehören. Es sind dies „Die Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten" 1793 und „Der Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" 17.. Alle diese Schriften der ersten Periode sind für die Würdigung Fichtes

[1] Vergl. K. F., B. V., S. 350.

als Sozialpädagogen von besonderer Wichtigkeit. In dieser Periode nur, wo Fichte noch reiner Kantianer ist und, wie Kant, auch hinsichtlich der Erziehung auf kosmopolitischem Standpunkte steht, ist seine Lehre voll und ganz „sozial“, während sein späterer nationaler Standpunkt doch mehr oder weniger eine Einschränkung dieses Begriffes bedeutet. In den letztgenannten Schriften proklamiert Fichte die Freiheit und Gleichheit aller gegen das Gesetz. Er will auch die Fürsten nur als primi inter pares betrachtet wissen. Mit Eifer und Wut zieht er gegen die Verteidiger des Absolutismus zu Felde. Wie fast alle Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts geht auch Fichte von dem Standpunkte aus, dass die Gesellschaft und die Staaten auf Grund eines Vertrages entstanden sind. Bei der Schliessung dieses Vertrages gibt es Rechte, welche der Mensch veräussern, einem andern übertragen kann, wie z. B. das Recht auf Eigentum etc. und solche Rechte, welche unübertragbar sind, wie persönliche Freiheit und alles das, was den Menschen zum Menschen macht und ihn zum Mitglied der Gesellschaft stempelt. Es verdient an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, dass „die Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“ im Jahre 1793 in der Regierungszeit des Convents in Frankreich geschrieben worden ist. Die terroristischen Vorgänge in Frankreich machten einen sehr ungünstigen Eindruck nicht nur auf die Fürsten Europas, sondern auch auf diejenigen, welche für die Revolution begeistert waren. Die Reaktion stand schon vor der Türe. Die Reaktionäre erblickten alles Uebel in der Denkfreiheit. Fichte hatte nun den Mut sowohl die Denkfreiheit, wie auch die Berechtigung einer Revolution, besonders der französischen, zu verteidigen. Beide erwähnten Schriften tragen einen polemischen Charakter. Sie sind gegen die Fürsten und Bevorrechteten überhaupt gerichtet. Pathetisch erklärt er in der „Zurückforderung der Denkfreiheit“:[1] „Der Mensch kann weder vererbt noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum sein, weil er sein eigenes Eigentum ist und bleiben muss. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Tierheit erhebt und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist — sein Gewissen. Dieses gebietet ihm schlechthin und unbedingt, dieses zu wollen, jenes nicht zu wollen; und dies frei *aus eigener Bewegung,* ohne allen Zwang ausser ihm. Soll er dieser inneren Stimme gehorchen — und die gebietet dies

[1] Bd. VI., S. 11—12.

Digitized by Google

schlechterdings — so muss er auch von aussen nicht gezwungen, so muss er von allem fremden *Einflusse befreit werden.* Und wir wollen dies zugestehen; wir wollen die ängstlichen Versuche vergessen, die, die man machte, uns der besten Hülfsmittel zu berauben, — es vergessen, mit welcher Emsigkeit man in jedem neuen Lichte die alte Finsternis zu färben sucht; — wir wollen um Worte nicht handeln — ja ihr erlaubt uns zu *denken,* da ihr es nicht hindern könnt; aber ihr verbietet uns, unsere Gedanken mitzuteilen, ihr nehmt also nicht unser unveräusserliches Recht frei zu denken, ihr nehmt bloss das unser Freigedachtes mitzuteilen in Anspruch. Es darf kein Fremder über ihn schalten und walten. Er selbst muss es nach Massgabe des Gesetzes in ihm tun. Der Mensch ist frei und muss frei bleiben, nichts darf ihm gebieten, als dieses Gesetz in ihm; denn es ist sein alleiniges Gesetz und er widerspricht diesem Gesetze, wenn er sich ein anderes aufdringen lässt, die Menschheit in ihm wird vernichtet, und er zur Klasse der Tiere herabgewürdigt."[1] Man sieht also, wie sehr Fichte auf die Freiheit der Persönlichkeit und des Willens von jedem äussern Zwange Gewicht legt. Dies ist aber Fundament und Bedingung jeder Sozialpädagogik grossen Stils. Bei näherer Betrachtung dieser Schrift ergibt sich, dass wir es hier mit eminent sozialpädagogischen Tendenzen zu tun haben. Nicht um die Freiheit des Denkens handelt es sich, denn diese können die Fürsten nicht nehmen, sondern um die freie Mitteilung des Gedachten an die Gesellschaft, ohne Einschränkung seitens der repräsentativen Gewalt. Durch dieses Recht allein kann nach Fichte die Gesellschaft zu einer höheren sittlichen und intellektuellen Stufe erzogen werden. So heisst es von den Fürsten:[2] „Aber," rufen sie zu, „haben wir euch nicht laut und feierlich genug die Erlaubnis gegeben, frei zu denken? ihr nehmt bloss das Freigedachte in Anspruch." Und an anderer Stelle: „Wollt ihr das schönste Band, das Menschen an Menschen kettet, das Geister in Geister überfliessen macht, zerschneiden? Wollt ihr den würdigsten Tauschhandel, das freie und frohe Geben und Nehmen, des Edelsten was sie besitzt, der Menschheit rauben? Das Recht des freien Nehmens alles desjenigen, was brauchbar für uns ist, ist ein Bestandteil unserer Persönlichkeit, es gehört zu unserer Bestimmung, frei alles dasjenige zu

[1] Ebenda.
[2] Ebenda, S. 14.

brauchen, was zu unserer geistigen und sittlichen Bildung offen für uns daliegt; ohne diese Bedingung wäre Freiheit und Moralität ein unbrauchbares Geschehen für uns. Eine der reichhaltigen Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mitteilung vom Geiste zum Geiste.“ So sehen wir nun, dass Fichte schon hier einen Hauptfaktor der Sozialpädagogik, die Gesellschaft, ganz besonders betont. Nur durch die Gesellschaft wird der Mensch zu geistiger Bildung und zur Moralität erzogen.

Diese Forderung der Denkfreiheit als Erziehungsmittel bezieht sich nicht allein auf die oberen Zehntausend, wie es etwa Voltaire wollte, sondern erstreckt sich auf alle Schichten der Gesellschaft, wie denn überhaupt Fichte keine Privilegien anerkannte und für das gemeine Volk ein warmes Herz bekundete.

Allein das Problem der Gleichheit ist von besonderer Wichtigkeit für das ganze sozialpädagogische System Fichtes und wir wollen daher auf Fichtes Stellung zu dieser Frage, deren Behandlung wir in der letzten Schrift dieser seiner schriftstellerischen Periode finden, etwas näher eingehen. In den „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ beschäftigt sich Fichte mit der Frage, ob eine Nation das Recht hat, sich gegen ihre Regierung aufzulehenen und sie abzuschaffen. Er beantwortet diese Frage bejahend. Er geht von dem Standpunkte aus, dass eine Rechtsveräusserung auf dem Wege des Vertrages, sei es zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, oder zwischen der Gesellschaft und einer an ihrer Spitze stehenden Persönlichkeit, nur dann zulässig und gültig ist, wenn diese Veräusserung nicht dem Sittengesetz widerspricht. Ausserdem kann sich jedes Individuum zu jeder Zeit vom gesellschaftlichen, oder richtiger gesagt, vom staatlichen Vertrag ausschliessen, denn dadurch wird es noch nicht unsittlich handeln, sondern unter dem Naturzustand stehen. Naturzustand ist aber nach Fichte, wie nach Kant, nicht ein Krieg aller gegen alle, wie etwa bei Hobbes, sondern bedeutet das Leben unter dem Sittengesetz. Jedes Gesetz ist für uns bindend nur insofern unser Wille in ihm steckt, der als dauernd gefasst wird.[1] Verzichtet das Individuum auf den staatlichen Vertrag, so hat es weder dem Staat, noch den oberen Klassen (Adel und Geistlichkeit) für den ihnen erwachsenen Verlust Entschädigung zu gewähren. Für unsern Gegenstand ist in diesem Falle von besonderer Wichtigkeit die Ansicht Fichtes,

[1] Vergl. W., Bd. VI., S. 82.

dass der sich vom Staate lossagende Bürger nicht einmal seine auf staatlichen Schulen, Universitäten und anderen Anstalten genossene Ausbildung zu bezahlen hat. Und zwar aus dem Grunde, weil nicht der Staat, sondern in erster Linie der Wille des einzelnen Individuums, sodann aber die Gesellschaft die Ursache und der Initiator aller Bildung und Erziehung sind. Die Rolle des Staates auf dem Gebiete der Erziehung ist eher hemmend, ja sogar schädlich. Der Staat ist selbstsüchtig und erzieht das Individuum und die Gesellschaft so, dass sie ihm bei der Ausführung seiner habsüchtigen Pläne und Zwecke nicht stören.[1] Dem etwaigen Einwände, dass der Staat es doch ist, der die niederen und höheren Schulen gründet, dass er sich somit um Erziehung und Bildung grosse Verdienste macht, tritt Fichte mit der Behauptung entgegen, dass auch die Institute nicht des Staates, sondern der Gesellschaft seien, und dass ihr Dasein sich nicht auf den Bürgervertrag, sondern auf anderen, besonderen Verträgen kleinerer oder grösserer Gesellschaften gründe; dass höchstens dasjenige in ihnen, was den Geist niederdrückt und seine freie Schwingkraft lähmt: hier mönchische Disziplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, *weil es alt ist*, vorgeschriebene Lehrbücher und Lehrgänge seiner Fürsorge beizumessen sei. Ironisch fährt er dann fort: „Er mag jene Institute gestiftet, die Lehrer auf dieselben berufen und bezahlt haben. Ich will ihn selbst daran nicht erinnern, dass ich ungeachtet seiner weisen Fürsorge doch nie weder gelehrt noch klug geworden wäre, wenn ich nicht meine eigenen Kräfte gebraucht hätte. Mag er doch sogar das Vermögen besitzen, die Menschen wider ihren Willen weise zu machen, und mag er uns an seinen erhabenen Stützen, an denjenigen, auf die er ja wohl seine besten Kunststücke verwenden wird, an seinen Fürstenkindern und seinem Adel glänzende Proben davon geben. Berufen und besoldet hat er unsere Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigheit, in unser Inneres einzudringen, und ihren Geist in uns überzuflössen; jene zärtliche Teilnahme an uns, als an Kindern ihres Geistes über sie ausgoss? Sein kärglicher Sold war es, der sie für die tausend Unannehmlichkeiten ihres Standes für alle die Sorgen und anhaltenden Mühen, die sie ertragen, entschädigte; für die Behauptung des menschlichen Geistes auf dem errungenen Standpunkte, oder auch wohl für den

---

[1] Vergl. W. Bd. VI., S. 142.

mächtigen Vorstoss, den sie ihm gaben, bezahlte? Glaubt doch dem Staate eher alles andere als dieses. Wen sein heller, biegsamer Geist und sein für Menschenwert warmschlagendes Herz nicht längst zum Menschenlehrer verordnete, den macht keine Vocation dazu; sie kann nichts weiter, als einen leeren Platz mit einem Manne besetzen. welcher, wenn er den höheren Ruf zuvor erhalten hatte, den würdigern verdrängt und seine Stelle vergeblich drückt. Freie Mitteilung der Wahrheit ist das schönste Vereinigungsband, das die Welt der Geister zusammenhält. Die Wahrheit ist ein gemeinsames Erbgut dieser höheren Welt, frei wie der Aether und von Myriaden zugleich zu geniessen, ohne sich zu verzehren."

Hier sehen wir den grossen Gegensatz der Sozialpädagogik Fichtes gegen die der Physiokraten einerseits und der radikalen Revolutionäre andererseits. Während diese die Hauptrolle der sozialen Erziehung dem Staate zuschreibt und zur Pflicht macht, will Fichte in seinen ersten Schriften alle Erziehung und kulturelle Bildung vom Staate fern halten.

Nachdem wir nun solchergestalt den sozialpädagogischen Gehalt der ersten Schriften Fichtes herauszuarbeiten und darzustellen gesucht haben, wird es jetzt unsere Aufgabe sein, zu den eigentlichen pädagogischen Schriften Fichtes und zwar zu denjenigen, die seine pädagogischen Ideen in grösserem Zusammenhang zur Darstellung bringen, überzugehen. Zu dieser Gruppe von Schriften gehören:

1. „Die Reden an die deutsche Nation“ (1808. S. W. VII, 259)
2. Ideen für die Universität Erlangen (1805).
3. Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt (1807. S. W. Bd. VIII, S. 97).

Es sei hier bemerkt, dass, wenn auch Kuno Fischer die ganze philosophische und schriftstellerische Tätigkeit Fichtes in drei Perioden einteilt, nämlich in die erste von 1790-94, die zweite und Hauptperiode von 1794-99 und die dritte von 1799-1814, in welcher auch seine Wissenschaftslehre eine Veränderung erfährt, wir uns in unserer Darlegung der Fichteschen Sozialpädagogik durch diese Einteilung keineswegs chronologisch gebunden sehen; denn in diesem Punkte erfahren Fichtes Ansichten keine wesentliche Aenderung und er bleibt seinen in den ersten Schriften vertretenen sozialpädagogischen Anschauungen auch später treu. Ueberhaupt lässt sich von Fichte dem Idealisten kaum sagen, dass er, wie es etwa bei

anderen Sozialphilosophen der Fall ist, lediglich und ausschliesslich ein Produkt des Zeitalters und des Milieus wäre. Sein Blick ist vielmehr auf die Zukunft gerichtet und er zeigt sich auf dem Gebiete der Pädagogik als treuer Schüler Kants, indem er die Forderung aufstellt, dass die Menschheit wie das Einzelindividuum für die künftige, politisch und moralisch besser geordnete Gesellschaft, erzogen werden soll. Die Wirkung der Zeitereignisse zeigt sich indes bei Fichte in seiner veränderten Wertschätzung der anderen Kulturnationen. Während er früher grosses Vertrauen in sie setzte und ihnen die Bestimmung zuschrieb, grosse zivilisatorische Aufgaben zu lösen, kam er später angesichts des despotischen Erobertums, zu dem die französische Revolution ausartete, von dieser Ansicht ab. Vom Kosmopolitismus ging er zum Nationalismus über. Nationalist war er aber, wie er in den „Reden an die deutsche Nation" ausführt, nicht im Sinne einer deutschtümelnden aggressiven Politik, sondern nur insofern er für die deutsche Nation die Befähigung in Anspruch nimmt, durch ihre spezifischen Eigenschaften, wie ursprüngliche Sprache und Sitten, an der Spitze der Menschheit zu stehen und dieselbe zum sichern Fortschritt zu führen. Wie Baco bestrebt war, die Erfindungen auf eine sichere Basis zu stellen, indem er eine Kunst suchte, die sie dem Zufall entreissen sollte, so bemühte sich Fichte, die Erziehung auf festen wissenschaftlichen Boden zu stellen, ihre Faktoren aufzuzeigen und dadurch eine Rettung der deutschen Nation, so wie auch der gesamten in Selbstsucht und Sinnenleben versunkenen Menschheit, herbeizuführen. Die Mittel der Erziehung sind *Wille* und *Verstand*, der Zweck derselben Sittlichkeit.[1] „Wie das an Reinlichkeit und Ordnung gewohnte äussere Auge durch einen Flecken, der ja unmittelbar dem Leibe keinen Schmerz zufügt, oder durch den Anblick verworren durch einander liegender Gegenstände dennoch gepeinigt und geängstigt wird, wie vom unmittelbaren Schmerze, indess der des Schmutzes und der Unordnung gewohnte sich in demselben recht wohl befindet: eben also kann auch das innere geistige Auge des Menschen so gewöhnt und gebildet werden, dass der blosse Anblick eines verworrenen und unordentlichen, eines unwürdigen und ehrlosen Daseins seiner selbst und seines verbrüderten Stammes, ohne Rücksicht auf das was davon für sein sinnliches Wohlsein zu fürchten oder zu hoffen sei, ihm innig Wehe tue". „Dieses geistige Auge soll der Besitzer durch Erweiterung seines

[1] „Reden an die deutsche Nation". (I. Rede)

Selbst, das nur als ein Teil des Ganzen sich ertragen kann, auf die Billigung oder Missbilligung der Angelegenheiten der anderen Nationen sich richten".[1] Fichte bestreitet zwar nicht, dass es vor ihm bereits Erziehung und Bildung gegeben hat, hebt aber umso schärfer und deutlicher den Unterschied zwischen seinem Standpunkt und dem alten System hervor.[2] „Die bisherige Erziehung ist auf keine Weise die Kunst der Bildung zum Menschen gewesen, wie sie sich denn dessen auch eben nicht gerühmt, sondern gar oft ihre Ohnmacht durch die Forderung ihr ein natürliches Talent, oder Genie, als Bedingung ihres Erfolgs voraus zu geben, freimütig gestanden, sondern es wäre eine solche Kunst erst zu erfinden und die Erfindung derselben wäre die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung". Das neue Erziehungssystem unterscheidet sich vom alten noch dadurch, dass es alle Schichten des deutschen Volkes in ihren Tätigkeitskreis zieht, während die herkömmliche Erziehung die grossen Massen des Volkes versumpfen liess. Die ehemalige Bildung war Standesbildung, die von Fichte geplante sollte hingegen Nationalbildung in vollem Sinne des Wortes werden. Denn das ganze Volk war es, das bisher alle Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation weiter führte, und darum sollten alle Mitglieder der deutschsprechenden Gesellschaft durch Erziehung und Bildung zu einem selbständigen Ganzen vereinigt werden. Die bisherige Erziehung war schon aus dem Grunde unfruchtbar, weil ihre Ermahnungen zu guter Ordnung und Sittlichkeit nicht mit den Angelegenheiten des wirklichen alltäglichen Lebens übereinstimmten. Im Gegensatze zu dieser muss die neue Erziehung die wirkliche Lebensregung und Bewegung ihrer Zöglinge nach Regeln sicher und unfehlbar bilden und bestimmen können.

Welche sind aber die Mittel und Wege, um eine solche Bildung ins Leben zu rufen? Fichte antwortet darauf: die Bildung eines festen Willens. Er zieht heftig zu Felde gegen die Leiter der bisherigen Erziehung, die der Ansicht huldigen, dass es genügt, den Zögling zur Sittlichkeit und Recht zu ermahnen, dass es aber dessen eigene Sache sei, ob er diesen Ermahnungen folgen will oder nicht, da er einen freien Willen habe, den ihm keine Erziehung nehmen könne. In diesem Punkte erblickt Fichte die Schwäche und Ohnmacht des alten Systems. Denn da der Wille die eigentliche Grundlage alles menschlichen Handelns bildet, so bedeutet das Geständnis

[1] Ebenda. [2] Ebenda.

der alten Erziehung, dass bei all ihrer Wirksamkeit der Wille dennoch frei d. h. unentschieden zwischen Gut und Böse schwankend bleibt, geradezu die eigene Bankerotterklärung. Dem gegenüber erblickt Fichte die Aufgabe der neuen Erziehung gerade darin, die Freiheit des Willens gänzlich zu vernichten, und dagegen strenge Notwendigkeit der Entschliessung und Unmöglichkeit des Entgegengesetzten in dem Willen hervorzubringen, ein Willen auf welchen man sicher rechnen und sich verlassen könnte.[1] „Willst du etwas über ihn vermögen, so musst du mehr tun, als ihn bloss anreden, du musst ihn machen, ihn also machen, dass er gar nicht anders wollen könne, als du willst, dass er wolle". „Es ist vergebens, zu sagen: fliege, dem, der keine Flügel hat, und er wird durch alle deine Ermahnungen nie zwei Schritte über den Boden emporkommen; aber entwickle, wenn du kannst, seine geistigen Flügel und lasse ihn dieselben üben und kräftig machen und er wird ohne deine Ermahnungen gar nicht anders mehr wollen oder können als fliegen."

Die bisherige Erziehung war nicht verderblich, denn in diesem Falle wäre alles, was durch sie durchging, verdorben, sie war aber auch nicht gut, denn dann würde man bessere Resultate erzielt haben, sondern sie war überhaupt nicht. Alles was die alte Erziehung durchgemacht hat, verdankt das Gute in sich seiner eigenen Natur und Umgebung, nicht aber der Erziehung. Die neue Erziehung soll eine Kunst sein, einen festen und unfehlbaren guten Willen im Menschen zu bilden. Der einzige und unfehlbare Antrieb des sittlichen Wollens ist seine Liebe. Die ältere Staatskunst hat als Erziehung des gesellschaftlichen Menschen eine notwendige und allgemein gültige Liebe zu seinem eigenen sinnlichen Wohlsein vorausgesetzt und an diese durch Furcht und Hoffnung künstlich den ihr erwünschten guten Willen geknüpft, nämlich das Interesse für das Gemeinwesen. Bei dieser Erziehungsweise bleibt aber der äusserlich zum unschädlichen und brauchbaren Bürger erzogene im Grunde genommen innerlich ein schlechter Mensch. Die Liebe für das Gute als solches und um seiner selbstwillen, das innige Wohlgefallen an diesem schlechtweg, soll das einzige Motiv der guten und sittlichen Handlung sein.

Die Bildung des Geschlechtes durch die neue Erziehung beruht auf dem Wohlgefallen, welches zwingt, einen gewissen Zustand der Dinge, der noch nicht existiert, hervorzubringen. Das Bild dieses Zustandes muss der Person, der von dem zu seiner Ausführung

[1] R. a. d. d. N. II. R.

treibenden Wohlgefallen ergriffen wird, im Geiste vorschweben. Die Erziehung muss also suchen, in dem Zögling das Vermögen zu entwickeln, selbständig solche Bilder zu entwerfen, die unabhängig sind von der Wirklichkeit; nicht Nachbilder derselben sind, sondern vielmehr Vorbilder, die sich also nicht nach der Wirklichkeit richten, sondern nach der sich umgekehrt die Wirklichkeit gewissermassen zu richten hat. Man wird hier wie bei Kant, den Einfluss von Platos Ideenlehre nicht übersehen.

Die Liebe zur Bildung und Sittlichkeit wird durch die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit des Zöglings erreicht ohne Zwang und Einmischung seitens der Erzieher. Ein Mittel dazu ist die Erkenntnis. Die neue Erziehung geht im Gegensatze zu der bisherigen unmittelbar auf Anregung regelmässig fortschreitender Geistestätigkeit des zu erziehenden aus. Wenn derselbe von seiner Liebe getrieben, alles in seinem Zusammenhange fasst und durch die Praxis verübt, so lernt er viel mehr als durch die ehemaligen Methoden der Erziehung. Hauptsache aber ist nach Fichte, dass das Selbst des Zöglings durch die Liebe erhöht wird, aber durch eine Liebe, die durchaus nicht auf irgend einen sinnlichen Genuss ausgeht, welcher als Antrieb für ihn verschwindet, viel mehr „auf die geistige Tätigkeit und auf das Gesetz derselben um das Gesetzes willen.[1] Kurzum, alle sinnlichen Motive der Willenshandlung müssen durch edlere durchdachte Erkenntnis ersetzt werden. Es ist von besonderer Wichtigkeit, die Selbstsucht aus dem Herzen des jüngeren Geschlechtes auszurotten“.[2] „Durch die neue Erziehung soll die Bildung zum reinen Wollen das erste werden, damit, wenn späterhin doch die Selbstsucht innerlich erwachen, oder von aussen angeregt werden sollte, diese zu zpät komme und in dem schon von etwas anderem eingenommenen Gemüte, keinen Platz für sich finde.“

Wie soll aber das junge Geschlecht von der Einwirkung des von Habsucht und Selbstliebe durchdrungenen Zeitalters unberührt bleiben? Dieser Schwierigkeit sucht Fichte zu entgehen, indem er die Forderung aufstellt, dass der Zögling von der bestehenden Gesellschaft isoliert werden müsse, um in einer Gemeinschaft von Seinesgleichen erzogen zu werden. Er geht also nicht so weit wie Rousseau, der alle Gemeinschaft als schädlich für die Erziehung des Menschen erachtet und daher seinen Emile in der alleinigen Gesellschaft seines Erziehers auf dem Lande leben lässt. Für Fichte ist

[1] Vergl. F. R. a. d. d. N. (R. II). [2] Ebenda.

Digitized by Google

im Gegenteil die Gesellschaft ein notwendiger Faktor für die Ausbildung des Menschen und die neue Erziehung muss immer dem Zögling eine ideale Ordnung derselben vor Augen führen. Diese Gemeinschaft von Seinesgleichen, in der er erzogen wird, muss eine Verfassung haben, die auf der Natur der Dinge beruht und von der Vernunft geleitet wird. Diese Verfassung muss dergestalt sein, dass jeder Einzelne bewusst für die Gemeinschaft arbeitet und nur sie im Auge hat. Neben der geistigen Entwicklung soll in dieser Gemeinschaft noch auf körperliche Uebungen und allerhand technische Fertigkeiten, namentlich in dem hier zum Ideal veredelten Ackerbau, gefördert werden. Die Zöglinge, die sich durch bessere Fähigkeiten auszeichnen und den Unterricht der Lehrer besser begriffen, oder irgend eine Arbeitsfertigkeit erlangt haben, sollen ihre Kollegen in den betreffenden Fächern unterweisen. Dies muss aber ohne Zwang geschehen, dem Nichtwollenden soll es frei stehen, auf einen solchen Unterricht zu verzichten. Die Triebfeder der Handlungen des Schülers, der Ansporn zum Guten, soll nicht das Lob sein, sondern das Bewusstsein, seine Pflicht getan zu haben und die Freude daran, dass eine Arbeit gelungen ist. „In einer solchen Verfassung, meint Fichte, wird aus erworbener grösserer Geschicklichkeit und aus der hierauf verwendeten Mühe nur neue Mühe und Arbeit folgen und grade der tüchtigere wird oft wachen müssen, wenn die anderen schlafen, und nachdenken müssen, wenn andere spielen.“[1] Wenn dies alles dem Zögling klar geworden ist, hat die Erziehung ihre Aufgabe erfüllt und der Zögling ist dann reif, um in die grössere Gemeinschaft einzutreten. Er wird dann fest und sicher alles, was von ihm die Welt verlangt, erfüllen können.[2]

Der Zweck der Erziehung ist also, die vollkommene Sittlichkeit des Zöglings zu erzielen. Dies muss aber nach festen Regeln der Erziehungskunst geschehen, von der Selbständigkeit und Selbstgesetzlichkeit des Willens ausgehen; das blinde Tappen, die planlose Erziehungsarbeit auf gutes Glück, wie es beim älteren System der Fall war, muss vermieden werden. Die neue Erziehung hat zwar auch die Selbstentfaltung des Intellektes zur Folge, ihre Hauptaufgabe aber ist die Entwicklung der sittlichen Bildung im Zögling.

Die letzte Tat der neuen Erziehung soll nach Fichte die Bildung zur Religion sein. Der Zögling soll nicht nur als Mitglied der menschlichen Gesellschaft, sondern auch als Glied der ewigen

[1] R. a. d. d. N. (R. II. S. 296). [2] Allgemeine Werke v. G. Fichte (B. VI).

Digitized by Google

Kette eines geistigen Lebens überhaupt, unter einer höheren gesellschaftlichen Ordnung, betrachtet werden. Die Erziehung soll das ganze Wesen des zu Erziehenden erfassen, um ihn eine höhere Ordnung, „ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die niemals ist, sondern ewig werden soll“, durch eigene Selbsttätigkeit konstruiren zu lassen, ebenso soll sie ihn leiten, ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird und auch niemals geworden ist, sondern die da ewig ist, zu entwerfen. Er wird dann zum Ergebnis gelangen, „dass nichts wahrhaftig da sei, ausser das Leben und zwar ausser das geistige Leben, das da lebt in dem Gedanken,“ dem gegenüber alles andere blosser Schein ist. Dieses allein wahrhaft seiende geistige Leben wird er in den mannigfachen Erscheinungsformen, die es nicht durch blinden Zufall, sondern „durch ein in Gott selber gegründetes Gesetz“ erhielt, „als Eins“ auffassen, als das göttliche Leben selber, das sich im lebendigen Gedanken offenbart. Und so wird er denn endlich sein eigenes Leben „als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens . . . erkennen und heilig halten lernen; mit andern Worten, nur durch diese Erziehung könne man zur Religion ausgebildet werden. Diese Religion „des Einwohnens unseres Lebens in Gott“ soll und wird an Stelle der alten Religion treten, die den Zusammenhang zwischen geistigem und göttlichem Leben löste und die Gott nur den selbstsüchtigen Aspirationen des Menschen auf ein Jenseits dienstbar machte. Mit der alten Religion soll auch die Selbstsucht, der sie dient, zu Grabe getragen werden und die Ewigkeit soll für den Menschen nicht erst jenseits des Grabes beginnen.

Nun entsteht aber die Frage: Wo ist denn für die Erziehung das Kriterium und die Gewähr dafür gegeben, dass diese Religionskenntnis nicht etwas Totes und Indifferentes bleiben, sondern sich tatsächlich im Leben des Zöglings äussern wird? Der Beantwortung dieser Frage schickt Fichte eine andere Frage voraus: „Wie und auf welche Weise zeigt sich die Religion überhaupt im Leben?“ Fichte ist nun der Ansicht, dass in einer wohlgeordneten Gesellschaft es im gewöhnlichen Leben überhaupt nicht der Religion als lebenbildenden Faktors bedürfe, da die Sittlichkeit zu diesem Zwecke ausreiche. Die Religion ist also nicht „praktisch“, sondern lediglich Erkenntnis[1]: „Sie macht den Menschen sich selber vollkommen klar und verständlich, beantwortet die höchste Frage, die er aufwerfen

[1] R. a. d. d. N. III. Rede.

Digitized by Google

kann, löst ihm den letzten Widerspruch auf, und bringt so vollkommene Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Klarheit in seinen Verstand.“ Ein praktischer Antrieb soll die Religion sein nur entweder in einer sittlich verkommenen Gesellschaft, oder wenn die Wirkungssphäre des Menschen nicht in den engen Rahmen der Gesellschaft eingeschlossen, sondern vielmehr danach angetan ist, in dieselbe modifizierend und umgestaltend einzugreifen, wie dies z. B. beim Regenten der Fall ist. In diesem Sinne kommt die Religion für eine auf die ganze Nation berechnete Erziehung nicht in Betracht. Die sittlich verkommene Gesellschaft hingegen kann der Religion als praktischen Antriebs nicht entbehren. Denn die blosse Sittlichkeit, die einen Zweck haben will, kann auch für erlesene Geister nicht das treibende Agens sein dort, wo man sich von vornherein über die Unverbesserlichkeit des Zeitalters und die Erfolglosigkeit seiner guten Bestrebungen klar ist. Nur die Religion, die demütige Ergebung in ein höheres Gesetz, die innige Liebe zum Leben Gottes in uns, das allein um jeden Preis gerettet werden soll, wenn alles andere auch zu Grunde geht, vermag es, uns auch nach hundertfältigem Misslingen Ausharrung in Glaube und Liebe zu gewähren. Aus dieser Rolle, die der Religion als praktischem Faktor im Leben zugewiesen wird, folgt nun notwendigerweise, dass für die Zöglinge der neuen Erziehung, die, wie bereits erwähnt, in ihrer kleinen Gemeinschaft fern von allen Uebeln der Gesellschaft leben, die Religionserkenntnis weder praktisch werden kann, noch soll. Die Verwendung der Religionserkenntnis als praktischen Antriebes soll daher dem reiferen Alter und der Erfahrung des aus der Erziehung Entlassenen überlassen werden.

Hier entsteht nun die Frage: „Wo ist denn die Garantie dafür gegeben, dass, sobald sich später die Notwendigkeit der Religion als praktischen Antriebes einstellt, die in der Schule erworbene Religionserkenntnis auch tatsächlich als Antrieb wirksam sein wird?“ Diese Garantie kann für Fichte nur dadurch gegeben sein, dass die Erziehung im allgemeinen so geleitet wird, dass jede Erkenntnis des Zöglings sich, sobald sich die Möglichkeit und Gelegenheit dazu darbietet, als lebendige, wirksame Kraft erweist, die in das Leben einzugreifen vermag. Hierzu muss aber die Erziehung nicht bloss die Aufgabe haben, den Zögling zu reiner Sittlichkeit zu bilden, sondern sie muss die Kunst sein, „den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden“, sie muss den Menschen bis in

die Wurzel seines Lebens hinein bilden und sich auf Verstand und Wille in gleichem Masse erstrecken, die Klarheit des ersteren und Reinheit des letzteren erstreben. Zur Klarheit des Verstandes aber gehören zwei Hauptfragen[1]: „Zuerst, was es sei, dass der reine Wille eigentlich wolle, und durch welche Mittel dieses Gewollte zu erreichen sei, durch welches Hauptstück die übrigen dem Zöglinge beizubringenden Erkenntnisse befasst werden; sodann, was dieser reine Wille in seinem Grund und Wesen selber sei, wodurch die Religionserkenntnis befasst wird.“ Dies alles zu entwickeln bis zum Eingreifen ins Leben, ist die Aufgabe der Erziehung. Hier erreicht Fichtes Erziehungsplan seinen Höhepunkt. Fichte selbst charakterisiert diese Erziehung mit folgenden treffenden Worten[2]: „In der Regel galt bisher die Sinnenwelt für die recht eigentliche, wahre und wirklich bestehende Welt, sie war die erste, die dem Zöglinge der Erziehung vorgeführt wurde; von ihr erst wurde er zum Denken, und zwar meist zu einem Denken über diese und im Dienste derselben angeführt. Die neue Erziehung kehrt diese Ordnung gerade um. Ihr ist nur die Welt, die durch das Denken erfasst wird, die wahre und wirklich bestehende Welt; in diese will sie ihren Zögling sogleich, wie sie mit demselben beginnt, einführen. An diese Welt allein will sie seine ganze Liebe und sein ganzes Wohlgefallen binden, so dass ein Leben allein in dieser Welt des Geistes bei ihm notwendig entstehe und hervorkomme. Bisher lebte in der Mehrheit allein das Fleisch, die Materie, die Natur; durch die neue Erziehung soll in der Mehrheit, ja gar bald in der Allheit, allein der Geist leben und dieselbe treiben; der feste und gewisse Geist, von welchem früher als von der einzig möglichen Grundlage eines wohleingerichteten Staates gesprochen worden, soll im allgemeinen erzeugt werden.“ Dass aber Fichtes Erziehungssystem nicht ein blosses Luftgebäude ist, das nur in der Schattenwelt der Ideen schwebt, ohne mit der Wirklichkeit etwas zu tun zu haben, — davon überzeugen wir uns, sobald wir die Verfassung der Gemeinschaft ins Auge fassen, in der die Schüler bis zu ihrem reifen Alter leben sollen. Fichte fordert, dass die Kinder aller Volksschichten mit der gleichen elementaren Bildung beginnen; Knaben und Mädchen sollen gemeinschaftlich erzogen werden, damit sie schon frühzeitig in einander die gemeinsame Menschheit anerkennen und lieben lernen und Freunde und Freundinnen haben, ehe sich ihre Aufmerksamkeit auf die Geschlechts-

[1] R. a. d. d. M. III. Rede. [2] Ebenda, Bd. VII, S. 400.

unterschiede richtet, ehe sie Gatten und Gattinnen werden. In diesen für alle Kinder des Volkes bestimmten Anstalten soll Lernen und physische Arbeit vereinigt sein. An jede der Anstalten soll sich ein Stück Land anschliessen, das von den Zöglingen bebaut wird. In der Anstalt soll es als Gesetz gelten, dass in ihr kein Artikel zur Speise, Kleidung und anderen Lebensbedürfnissen verbraucht wird, der nicht auf ihrem eigenen Grund und Boden erzeugt und verfertigt worden ist.

Man sieht also, dass Fichte auch auf die verschiedenen Fertigkeiten Gewicht legt. Und wenn er, wie wir oben auszuführen Gelegenheit hatten, mit Pestalozzi, der die Aneignung gewisser Fertigkeiten als Selbstzweck betrachtet, nicht einverstanden ist, so soll damit nicht gesagt sein, dass er die Zöglinge seiner geplanten Erziehung nicht als nützliche Mitglieder der Gesellschaft auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes sehen will. Vielmehr glaubt Fichte, dass in seiner Erziehung, die sich viel weitere Grenzen steckt, jener nächste Zweck schon von selber mitenthalten ist. Die neue Erziehung soll den Menschen nach allen Richtungen hin ausbilden und zu allen seinen Zwecken mit vollkommener Tüchtigkeit ausstatten.

Auch der künftige Gelehrte muss die allgemeine nationale Elementarerziehung durchgemacht und die Entwicklung der Erkenntnis an der Hand der Empfindung und Anschauung vollständig erhalten haben. Die Zugänglichkeit der Gelehrtenerziehung soll aber nicht, wie es bisher der Fall gewesen war, von den Vermögensverhältnissen und der Zugehörigkeit zu den höheren Ständen abhängen, sondern es muss jedem, der eine vorzügliche Gabe zum Lernen, eine hervorstechende Hinneigung nach der Welt der Begriffe zeigt, erlaubt sein, in den Gelehrtenstand einzutreten, „denn der Gelehrte ist es keineswegs zu seiner eigenen Bequemlichkeit, und jedes Talent dazu ist ein schätzbares Eigentum der Nation, das ihr nicht entrissen werden darf.“ [1]

Wir finden also die Würdigung des Gelehrten vom sozialen Standpunkte aus, die Fichte in „der Bestimmung des Gelehrten“ eingehend behandeln sollte, schon hier in den Grundzügen angedeutet. Wenn der Laie die Menschheit auf dem Standpunkte der Ausbildung, die sie erreicht hat, durch sich selbst zu erhalten hat, so ist es die Aufgabe des Gelehrten, sie einsichtsvoll und zielbewusst weiter zu bringen. Er muss mit seinem Begriffe der Gegenwart immer voraus

[1] R. a. d. d. N. S. 426.

sein, die Zukunft erfassen und dieselbe in die Gegenwart zu künftiger Entwicklung hineinzupflanzen vermögen.[1]

Fichte geht nun zur Frage über: Wer soll sich an die Spitze der Ausführung dieses Planes stellen? Wer soll die neue Erziehung in die Wege leiten? Diese Aufgabe weist nun Fichte dem Staate zu. Hier gerät er anscheinend in Widerspruch mit seiner in der „Zurückforderung der Denkfreiheit" vertretenen Ansicht, die dem Staate jede Initiative im Erziehungswesen abspricht. Allein wenn man näher zusieht, findet man, dass wir es auch hier nicht mit einer allgemeinen hohen Wertschätzung des Staates als sozialpädagogischen Faktors zu tun haben. Vielmehr kommen hier in diesem speziellen Falle der gegebene Zeitpunkt und die gegebenen Verhältnisse in Betracht, aus welchen Fichtes „Reden an die deutsche Nation" herausgewachsen sind. Die damalige politische Lage Deutschlands brachte es mit sich, dass, wie Fichte glaubte, das Interesse des Staates, das in der Emanzipation von der französischen Bevormundung lag, mit dem Interesse der nationalen Erziehung zusammenfiel, und so konnte man darauf rechnen, dass der Staat sich der Sache der Erziehung annehmen wird. Fichte hegt nämlich die Ueberzeugung, dass die deutsche Nation vor die Alternative gestellt ist, entweder die neue Erziehung nach seiner und Pestalozzis Methode anzunehmen oder auf eine selbständige politische Existenz zu verzichten.

Die Folge dieser neuen Erziehung wird aber sein, dass, wenn dieselbe einmal vom Staate richtig ausgeführt, sie viele Aufgaben desselben überflüssig machen oder wenigstens erleichtern wird. Und wenn die Pflichten des Staates sich nur, wie Wilhelm von Humboldt es haben will, auf das Aufrechterhalten des äusseren und inneren Friedens, bezw. Rechts beschränken sollen, so wird der Staat von der neuen Erziehung doch den Gewinn haben, dass er kein stehendes Heer nötig haben wird, indem die wohlerzogenen, durch Vaterlandsliebe begeisterten und waffengeübten Bürger sich zu jeder Zeit gegen den Feind mit mehr Mut und Geschicklichkeit werden wehren können, als dies jetzt eine stehende Armee zu tun vermag. Auch werden die vielen Gerichtsanstalten und Strafhäuser dadurch überflüssig gemacht werden, dass die neue Erziehung in den Zöglingen Sittlichkeit und Ordnung zur höchsten Entwicklung bringen wird. So werden nun die Ausgaben, die die Errichtung der neuen Erziehungsanstalten dem Staate verursachen werden, durch die Aufhebung der verschie-

[1] A. a. O. Seite 427.

denen Militär- und Gerichtsanstalten wieder wett gemacht werden. Denn die neue Erziehung soll nicht nur den Menschen vollkommener machen, sondern ein ganz neues Geschlecht schaffen, das viele der jetzt existierenden Staatseinrichtungen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung entbehrlich machen soll.

Fichte geht dann auf die Frage ein, welche Mittel der Staat anzuwenden hat, um der Forderung der Isolierung der Zöglinge von ihren Eltern gerecht zu werden. Er vertritt die Ansicht, dass in dem Falle, wo die Eltern sich weigern, ihre Kinder in solche geschlossenen Anstalten zu schicken, der Staat Zwang anwenden soll und darf. Wenn der Staat befugt ist, dem Bürger seine Kinder für den Militärdienst oder für den Krieg wegzunehmen, wo doch dem Bürger ein unmittelbarer Schaden erwächst, so müsste ihm ein solches Recht um so mehr zustehen dort, wo es sich um die Erziehung und somit um einen unmittelbaren Nutzen für den Zögling selbst, wie auch für die ganze Nation handelt. Diese Gewalt wird der Staat vielleicht nur kurze Zeit anwenden müssen, bis die Bürger eines Bessern belehrt sein und eingesehen haben werden, dass der Staat nur ihr Wohl im Auge hatte; denn alsdann werden sie sich ihrer vorherigen Weigerung schämen. Sollte es indes dem Staate aus irgend einem Grunde unmöglich oder unerwünscht sein, seine Zuflucht zu Zwangsmitteln zu nehmen, so könnte die Lösung dieser nationalen Aufgabe auf andere Weise geschehen, indem man den Versuch mit den verwaisten und auf den Strassen sich herumtreibenden armen Kindern macht. Die Garantie, dass diese auf solche Weise zu tüchtigen und nützlichen Bürgern herangezogen werden, ist dadurch gegeben, dass die neuen Anstalten nicht nur „Dach und Fach“, sondern auch ein Stück Land haben, das von den Zöglingen bebaut wird, so dass ihnen die Gelegenheit geboten ist, sich allerlei Fertigkeiten anzueignen. Passende und vorbereitete Lehrer für das neue Erziehungssystem erblickt Fichte in den der Pestalozzischen Anstalt entlassenen Zöglingen.

Fichte ist von dem unausbleiblichen Erfolg seines Erziehungssystems fest überzeugt und zweifelt keinen Augenblick daran, dass die dem Elend und der Verdorbenheit entrissenen Zöglinge für die ganze Nation mustergiltig werden, so dass jeder Staat oder jede Gemeinde, ja sogar jeder gutsituierte Gutsbesitzer sich dadurch angespornt sehen wird, für ihre Angehörigen ähnliche Erziehungsanstalten zu gründen, wovon aber Fichte Rettung der ganzen Nation

vor dem Untergange erhofft.[1] „Wäre zu erwarten, dass sogleich jetzt und von Stund an alle deutsche Staaten ernstliche Anstalt machten, jenen Plan auszuführen, so könnte schon nach fünfundzwanzig Jahren das bessere Geschlecht, dessen wir bedürfen, dastehen, und wer hoffen dürfte, noch so lange zu leben, könnte hoffen, es mit seinen Augen zu sehen.“ Die Notwendigkeit der Entwicklung und der Ausdehnung einer solchen Erziehung auf weitere Kreise oder auf mehrere Staaten des deutschen Volkes, liegt nach Fichte in der Sache selbst. „Jeder, der durch diese Bildung hindurchgegangen ist, wird ein Zeuge und eifriger Verbreiter; jeder wird den Lohn der erhaltenen Lehre dadurch abtragen, dass er selbst wieder Lehrer wird, und so viele Schüler, die einst auch wieder Lehrer werden, macht, was er kann; und dies geht notwendig so lange fort, bis das Ganze ohne alle Ausnahme ergriffen sei.“[2]

Von den Gelehrten verlangt Fichte, dass sie in der Zeit von der Absolvierung der Universität, bis sie ein Amt bekleiden, an diesen Schulen als Lehrer wirken. Hier werden sie durch die klare Anschauung alle ihre Kenntnisse, die sie aus dem gewöhnlichen Universitätsunterrichte oft so erstorben aufgenommen haben, zu verlebendigen die Möglichkeit haben. Sie werden da im Kinde die ganze Fülle der Menschheit unschuldig und offen liegend kennen lernen, mit einem Worte: die jungen Lehrer werden an dieser Tätigkeit Interesse und Gewinn haben, indem sie lehrend zu gleicher Zeit belehrt werden.

Dies wären die wesentlichsten Gedanken über Erziehung, die Fichte in den „Reden an die deutsche Nation“ darlegte. Fragen wir uns nun, welches waren die praktischen Erfolge des Fichteschen Erziehungsplanes, so finden wir, dass Fichtes Reden in dieser Beziehung zunächst keine Wirkung auf sein Zeitalter ausgeübt haben. Der Grund hiefür ist aber nicht, wie häufig behauptet wird,[3] der einseitige Idealismus dieses Planes, der mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat, nicht die praktische Unzulänglichkeit desselben, die Steffens zu der Aeusserung veranlasst, man könne ebensowohl einen allgemeinen nationalen Brei an die Stelle der Muttermilch setzen, als eine einseitige nationale Erziehung an die Stelle der häuslichen. Vielmehr war die Reaktion, die bald darauf eintrat, einzig und allein

[1] R. a. d. d. N. S. 439.
[2] R. a. d. d. N. S. 442.
[3] Vgl. Karl Schmidt: Geschichte der Pädagogik, Bd. V, S. 810.

daran schuld, dass Fichtes Reformpläne lahmgelegt wurden. Denn Fichte war durchaus nicht in der Weise von der Wirklichkeit abgewandt, wie es gewöhnlich hingestellt wird. Und wenn er auch einerseits das Denken betont und von demselben ausgeht, so weiss er sich doch anderseits gegen diejenigen zu wehren, welche sich in ihrem Denken vergraben und von der Wirklichkeit nichts wissen wollen. So wendet er sich an diese Klasse von Denkern mit folgenden eindringlichen Worten: „Diese Reden beschwören euch Denker, Gelehrte, Schriftsteller, die ihr dieses Namens noch wert seid. Jener Tadel der Geschäftsmänner an euch war in gewissem Sinne nicht ungerecht. Ihr ginget oft zu unbesorgt im Gebiete des blossen Denkens fort, ohne euch um die wirkliche Welt zu bekümmern und nachzusehen, wie jenes an diese angeknüpft werden könne; ihr beschriebt euch eure eigene Welt und liesst die wirkliche zu verachtet und verschmähet auf der Seite liegen.“ [1] Man sieht also, dass Fichte in der Tat von der Wirklichkeit ausgeht und nach derselben strebt. Freilich ist sein System als solches nie ganz in die Wirklichkeit übergegangen, allein einzelne Momente desselben, so z. B. die Erhebung der Erziehung zur Staatssache, sind bereits Gemeingut unseres Kultursystems geworden. Es sind kaum drei Generationen vorüber, und die ehemaligen Besiegten, um die es Fichte mit seiner Erziehungslehre zu tun war, sind Sieger geworden, und ein volkstümliches Wort lautet, dass nicht die deutsche Armee, sondern der deutsche Schulmeister bei Sedan gesiegt hätte.

Im Fichteschen Sinne wirkte ferner Fröbel, der die Idee der deutschen nationalen Erziehung durchzuführen suchte. Ebenso scheint es, dass Fichte, der in seiner neunten Rede die Pflege der körperlichen Uebungen fordert, den Turnvater Jahn in seiner Tätigkeit beeinflusst hat. Die beiden Männer verkehrten miteinander in Berlin, und es ist wahrscheinlich, dass Jahn dabei von Fichte unterstützt wurde, der mit seinem Erziehungsplan das Schicksal aller grossen Männer und Ideen, ihrer Zeit um ein Bedeutendes voranzueilen, teilte.

Die Sozialpädagogik als Lehre von der Erziehung der Erwachsenen.

Wenn der Erziehungsplan, welchen Fichte in den „Reden an die deutsche Nation“ entworfen hat, als *elementare Sozialpädagogik*

[1] R. a. d. d. N. S. 492.

zu bezeichnen ist,[1] so können wir mit vollem Rechte alles andere, was aus der Feder Fichtes geflossen ist, als Sozialpädagogik im eminenten Sinne des Wortes, als Sozialpädagogik für Erwachsene, betrachten. Er selbst erblickt in der neuen Erziehung nur das Mittel, den weiten Kreisen das Verständnis für seine Wissenschaftslehre zu ermöglichen.

Wir haben bereits oben, in der Einleitung zu unserer Darstellung, Fichte als den ersten sozialpädagogischen Schriftsteller Deutschlands zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts bezeichnet.[2] Damit sollte zugleich die Bedeutung, die Fichte der Erziehung des Menschengeschlechts beimass, und der Platz, den er ihr in seinem Gesamtsystem einräumte, charakterisiert werden.

Wie Plato geht auch Fichte von der Vergleichung der Menschheit im Ganzen mit dem Einzelindividuum aus[3]. Wie das Einzelindividuum aus Körper und Seele sich zusammensetzt, so zerfällt auch die menschlichle Gesellschaft in höhere und niedere Klassen. Jene machen den Geist des einen grossen Ganzen der Menschheit aus, diese bedeuten die Gliedmassen desselben, jene sind das denkende, diese das verwirklichende Element. Wie bei den einzelnen Menschen nur derjenige als gesund anzusehen ist, auf dessen Willen sich alle Glieder ungehemmt bewegen und dessen Verstand für ihre Erhaltung und Entfaltung Sorge trägt, so auch in der Gesellschaft, oder wie Fichte sich ausdrückt in der „Gemeinschaft“ oder der „Gemeine der Menschen“. Die wahre Verbesserung des Menschengeschlechts beruht überhaupt auf dem richtigen Verhältnisse zwischen den höheren und niedern Klassen und auf der zweckmässigen Wechselwirkung beider.

Diese Klasseneinteilung ist aber nicht in herkömmlichem Sinne zu verstehen, wonach es neben den grossen besitzlosen und entrechteten Volksmassen eine kleine Gruppe besitzender, oder wohl-

---

[1] Diesterweg, welcher das Wort Sozialpädagogik zum ersten Male gebraucht, versteht unter Sozialpolitik: „Erziehung durch Gemeinschaft zur Gemeinschaft“; insbesondere „Erziehung, Wirkung der Schule als einer Form der Gemeinschaft.“ (Zitiert bei A. Görland: „Paul Natorp als Pädagoge“.)

[2] Gustav Schmoller bezeichnet unsern Philosophen überhaupt als den ersten Sozialschriftsteller Deutschlands (Studie über Fichte in Bruno Hildebrands Jahrbüchern von 1865).

[3] Vergl. „Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“.

geborener und privilegierten Herren gibt. Die Unterscheidung in Klassen geschieht hier lediglich nach dem Gesichtspunkte der verschiedenen Berufsarten, so dass es im Sinne unseres Philosophen das richtigste sein wird, bei dieser Einteilung nur von intellektuellen und Gewerbeklassen zu sprechen. Wir werden im Laufe unserer Darstellung Gelegenheit haben, zu zeigen, dass, wenn auch Fichte von den unteren Klassen verlangt, dass sie den höheren Klassen immer Verehrung und Gehorsam entgegenbringen, dies sowohl im Interesse der unteren, wie der oberen Schichten gemeint ist.

Zur obern Klasse gehört in erster Reihe der Gelehrte, der die Aufgabe hat, das höchste und erste Gut des Menschen, seinen Verstand, zu entwickeln und seine Erkenntnis zu bereichern. Durch diese wird der Mensch in seinen Handlungen geleitet und der Gelehrte übt somit bestimmenden Einfluss auf das Leben und Treiben der menschlichen Gesellschaft, indem er die theoretische Einsicht erweitert. Allein die Einsicht ist nur Mittel zum Zweck und hat nur dann praktische Bedeutung, wenn sich ihr der *Wille* gesellt; es muss daher auf die Bildung des Willens der Gesellschaftsmitglieder hingearbeitet werden. Diese Aufgabe hat nun die Kirche durch ihre Diener oder Geistliche zu erfüllen. Unter Kirche versteht aber Fichte nicht die Kirche im herkömmlichen Sinne, d. h. die Hierarchie der Geistlichkeit, sondern die Gesellschaft selbst, oder der Verband vernünftiger Wesen, welche sich zu einer Religion bekennen. Der Geistliche soll somit Volkserzieher und zwar moralischer Volkserzieher sein. Zwischen dem Gelehrten, welcher den Verstand, und dem Geistlichen, der den Willen zu bilden hat, steht der Künstler, dessen erzieherische Bedeutung darin besteht, dass er den *ästhetischen Sinn* der Menschheit ausbildet, welcher auch eine Vereinigung des Willens und des Verstandes bedeutet. Die Sicherstellung der zweckmässigen Wechselwirkung all dieser Elemente und der normalen Entwicklung und gegenseitigen Beeinflussung der Menschen in der Gesellschaft geschieht durch den *Staat*. Gelehrte, Geistlichkeit, Künster und Staatsbeamten bilden somit die höhere Gesellschaftsklasse im Sinne Fichtes. Dieser stehen die Produzenten und Verarbeiter der Rohstoffe (Ackerbauer, Handwerker, Fabrikanten etc.), ebenso die Kaufleute als niedere Klasse gegenüber. „Niedere“ heisst diese Klasse nicht etwa, weil ihre Berufe als solche niedrig oder unwürdig sind. Das strikte Gegenteil ist der Fall. Indem diese Berufe moralischen und vernünftigen Wesen die Möglichkeit

und die materiellen Bedingungen schaffen, um ihre freie Tätigkeit entwickeln zu können, werden sie dadurch geadelt und geheiligt[1]. Nur im Unterschiede zu derjenigen Klasse, die es mit dem Geiste in allen seinen Auszweigungen zu tun hat und die deshalb die obere genannt wird, werden alle diejenigen Schichten, die sich mit der Materie beschäftigen, unter der Bezeichnung „untere Klasse“ zusammengefasst.

Nachdem wir nun solcher Gestalt die Gliederung der Gesellschaft nach Fichte in grossen Zügen skizziert haben, wird es jetzt unsere Aufgabe sein, in die nähere Darlegung seiner Sozialpädagogik der Erwachsenen einzutreten, wobei wir uns an das Fichtesche Schema in Bezug auf die Pflichten der Gesellschaftsklassen gegeneinander halten werden.[1] Es wird sich uns somit die folgende Gliederung des Stoffes ergeben:

a) Der Gelehrte als Sozialpädagoge.
b) Der Geistliche als moralischer Volkslehrer.
c) Der ästhetische Künstler als Erzieher.
d) Die Rolle des Staates und seine Pflichten.

Der Gelehrte als Sozialpädagoge.

Keine der menschlichen Berufsarbeiten und die aus dieser hervorgehenden Pflichten nehmen Fichtes Aufmerksamkeit so sehr in Anspruch, wie die Frage nach dem Wesen des Gelehrten, seiner Bestimmung und seinen Pflichten. Bei jeder Gelegenheit kehrt er zu diesem seinem Lieblingsthema zurück und so sind denn von allen drei Perioden seiner akademischen Tätigkeit (Jena 1795, Erlangen 1806 und Berlin 1811) von ihm Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten[2] auf uns gekommen. Dieses innere Interesse am Gegenstand erklärt sich dadurch, dass er, der akademische Lehrer, sich selbst als Träger und Weiterbildner der Wissenschaft fühlte. Den Gegenstand dieser Vorlesungen bildet die Behandlung der Fragen: „Welches ist die Bestimmung des Gelehrten? welches sein Verhältnis zu der gesamten Menschheit, wie auch zu den einzelnen Ständen in derselben? durch welche Mittel kann er seine erhabene Bestimmung am sichersten erreichen?[3]“

[1] Vergl. a. a. O. S. 345.
[2] Vergl. Ebenda „System der Sittenlehre“.
[3] Werke Bd. VI, S. 293.

Nun entsteht der Begriff des Gelehrten nur in Beziehung auf die Gesellschaft, indem er diesem entgegengesetzte Menschen voraussetzt, die nicht Gelehrte sind. Es ergibt sich somit für die Bestimmung des Gelehrten — die ja nur in der Gesellschaft denkbar ist — die Notwendigkeit, vorerst die Frage zu beantworten, welches ist die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft? eine Frage, die uns ihrerseits wiederum auf die Frage führt, welches ist die Bestimmung des Menschen *an sich,* d. h. seinem Begriffe nach, von jeder Verbindung und Beziehung zur Gesellschaft, die nicht notwendig schon in diesem Begriffe enthalten ist, abgesehen? Auf diese Frage gibt Fichte die Antwort, die Vervollkommnung ins Unendliche ist die Bestimmung des Menschen als solchen. Die „*Vervollkommnung* ins Unendliche“ deshalb, weil die *Vollkommenheit* sein höchstes unerreichbares Ziel ist. Aber wenn auch sein letztes Ziel unerreichbar ist, so kann und soll er doch diesem Ziele immer näher kommen; die Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele ist daher seine wahre Bestimmung. Die höchste Vollkommenheit, das höchste Ziel des Menschen, ist seine vollkommene Uebereinstimmung mit sich selbst und — „damit er mit sich selbst übereinstimmen könne“ — die Uebereinstimmung aller Dinge ausser ihm mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen, den Begriffen, welche bestimmen, wie jene sein sollen.[1] Soviel über die Bestimmung des Menschen an sich. Der Mensch ist aber nicht isoliert, und es fragt sich nun, was ist seine Bestimmung als Mitglied einer Gesellschaft von vernünftigen Wesen? Diese Frage verdient eine besonders eingehende Behandlung, weil sie nicht nur für die Sozialpädagogik Fichtes, sondern für die Sozialpädagogik überhaupt von grosser Bedeutung ist. Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben. Diesen Begriff will er aber auch ausser sich realisiert sehen; er muss ausser sich vernünftige Wesen seines Gleichen setzen. Der Charakter der Vernünftigkeit zeigt sich vor allem in Dingen der bewussten freien Tätigkeit nach Zwecken. Zweckmässigkeit bedeutet aber Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, deren Bildung zur Einheit. Die Vernünftigkeit, die der Mensch als Merkmal der Wesen seines Gleichen betrachtet, bedeutet daher Ausbildung des Mannigfaltigen zur Einheit, die durch Freiheit gewirkt ist. Es entsteht somit, wie Fichte sich in kantischer Terminologie ausdrückt, eine „Wechselwirkung nach

[1] a. a. O. S. 299.

Begriffen", eine zweckmässige Gemeinschaft, kurz, die Gesellschaft. Der Grundtrieb des Menschen, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen, enthält somit auch den gesellschaftlichen Trieb.[1] „Der Mensch ist *bestimmt in* der Gesellschaft zu leben; *er soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt." Hier verwahrt sich Fichte gegen eine etwaige Verwechslung der Gesellschaft überhaupt mit der besonderen empirisch bedingten Art von Gesellschaft, die man den Staat nennt.[2] Wenn es unter die absoluten Zwecke des Menschen gehört, in einer Gesellschaft zu leben, so gilt dies keineswegs vom Staate. Dieser ist nur Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft und als solches, hat er wie alle menschlichen Institute, die bloss Mittel sind, die Aufgabe, sich selbst überflüssig zu machen. *Wechselwirkung durch Freiheit* ist allein der positive Charakter der Gesellschaft. Aus dem Grundtrieb, vernünftige Wesen seines Gleichen, *oder Menschen,* zu finden, folgt dann die *Vervollkommnung der menschlichen Gattung,* indem jedes Individuum sein eigenes Ideal vom Menschen überhaupt hat, dem er jedes andere Individuum ähnlich zu finden wünscht, und daher auch ähnlich zu machen sucht, wobei immer derjenige, der der höhere bessere Mensch ist, die Oberhand gewinnt. Wenn nun so jedes Individuum in der Gesellschaft bestrebt ist, jedes andere vollkommener zu machen und zu seinem Ideale vom Menschen emporzuheben, so ergibt sich daraus als letztes, höchstes Ziel der Gesellschaft die völlige Einigkeit und Einmütigkeit aller Mitglieder derselben. Dies setzt aber die Erreichung der Bestimmung des Menschen überhaupt, der absoluten Vollkommenheit, voraus — denn sonst würde noch immer jedes Mitglied der Gesellschaft ein Ideal haben, zu dem es seinen Nächsten emporzuheben suchen würde — und ist somit ebenso unerreichbar wie dieses Ziel. Also auch bei der Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft kann es sich, wie bei der Bestimmung des Menschen überhaupt, nur um eine Annäherung ins Unendliche an das letzte Ziel, nicht aber um die Erreichung desselben handeln. — Also „gemeinschaftliche Vervollkommnung seiner selbst durch die freibenutzte Einwirkung anderer auf uns und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Be-

[1] a. a. O. Bd. VI, S. 306.
[2] Ebenda.

stimmung in der Gesellschaft".[1] Dazu bedarf es aber der Geschicklichkeit zu *geben*, d. h. der Empfänglichkeit gegen die Einwirkung anderer. Diese Geschicklichkeit wird nur durch Kultur erworben und erhöht, und Fichte versichert, wenig erhabenere Ideen zu kennen, als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des Menschengeschlechts auf sich selbst, dieses allgemeinen Eingreifens zahlloser Räder ineinander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit ist, und die Idee der schönen Harmonie, die daraus entsteht. „Wer du auch seist" — fährt Fichte emphatisch fort[2] — „so kann jeder sagen, du, der du nur Menschenantlitz trägst, du bist doch ein Mitglied dieser grossen Gemeine; durch welche unzählige Mitglieder die Wirkung auch fortgepflanzt werde, — ich wirke darum doch auch auf dich und du wirkst darum doch auch auf mich; keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sei es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da. Aber ich kenne dich nicht, noch kennst du mich; o, so gewiss wir den gemeinschaftlichen Ruf haben, gut zu sein und immer besser zu werden, so gewiss, und daure es Millionen und Billionen Jahre, was ist die Zeit? — so gewiss wird einst eine Zeit kommen, da ich auch dich in meinen Wirkungskreis mit fortreissen werde, da ich auch dir werde wohltun und von dir Wohltaten empfangen können, da auch an dein Herz das meinige durch das schönste Band des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens geknüpft sein wird."

Nachdem wir nun die Ansichten Fichtes über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft entwickelt haben, wird es jetzt unsere Aufgabe sein, darzulegen, wo nach Fichte die Rolle des einfachen Menschen aufhört und die des Gelehrten beginnt, mit anderen Worten, welche Aufgaben und Pflichten hat der Gelehrte als solcher in der Gesellschaft zu erfüllen.

Wesen und Aufgaben des Gelehrten.

Wie das gesamte Menschengeschlecht *moralisch* betrachtet als *eine* Familie anzusehen ist, so gilt auch diese Einheit in Bezug auf das Erkenntnissystem. Wie das Einzelindividuum mit dem Alter auch an Erfahrung und Weisheit sich bereichert so auch das Menschengeschlecht. Es entwickelt sich geistig von Generation zu Gene-

[1] a. a. O. 310.
[2] Ebenda, S. 311.

Digitized by Google

ration und bereichert seinen Erkenntnisschatz immer mehr und mehr. Es muss daher notwendiger Weise einen besondern Stand in der Gesellschaft geben, der all' die angehäuften Vorräte des kulturellen Fortschrittes der Menschheit aufbewahren und mit einer Zugabe seinerseits dem zukünftigen Geschlechte übertragen soll. — Dieser Stand ist nun der Gelehrtenstand. Der Gelehrte ist wie Fichte sich ausdrückt „der Depositair des Zeitalters".[1] Er ist gleichsam das lebendige Archiv,[2] in welchem alle Wissenschaften des Zeitalters aufgespeichert werden sollen, aber nicht um dort tot zu bleiben, sondern, um entwickelt und vermehrt in der Breite und Tiefe, die grosse goldene Kette der menschlichen Kultur von Generation zu Generation ins Unendliche zu führen. Die Bestimmung des Gelehrten ist „die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortganges".[3] Man sieht also, die Rolle des Gelehrten ist eine rein erzieherische auf allen Gebieten des sozialen Lebens. Im System der Sittenlehre lässt Fichte den Gelehrten auf alle Berufe direkt oder indirekt einwirken. Die niederen Berufe brauchen zu ihrer Vervollkommnung unbedingt der wissenschaftlichen Berufstätigkeit, die höheren, wie z. B. die Staatsbeamten und die moralischen Volkserzieher, schliessen in sich schon den Begriff „Gelehrter" ein. Der Gelehrte ist ganz besonders für die Gesellschaft bestimmt und insofern er Gelehrter ist, ist er nur für diese da. Seine erste Aufgabe ist daher, die gesellschaftlichen Talente, wie Empfänglichkeit und Mitteilungsfähigkeit in höchster Potenz in sich auszubilden.

Um aber auf die Gesellschaft mit grösserer Sicherheit wirken, ihre Mitglieder auf eine höhere Kulturstufe bringen und die Wissenschaft des Zeitalters überhaupt bereichern zu können, muss der Gelehrte *philosophisch*, *philosophisch-historisch* und *historisch* ausgebildet sein. Denn die Fähigkeit, alle Anlagen des Menschen zu gleicher Zeit entwickelnd und fortschreitend aufrecht erhalten zu können, setzt eine Kenntnis der menschlichen Natur voraus, die sich auf Vernunftsätzen, d. h. auf der Philosophie aufbaut. Diese Erkenntnis reicht aber noch nicht aus, um imstande zu sein, an der Vervollkommnung der Gesellschaft mit Erfolg zu arbeiten; sie ist noch an und für sich nicht gesellschaftlich. Will der Gelehrte seine Aufgabe als Erzieher der Gesellschaft erfüllen, so muss er

[1] System der Sittenlehre S. 346.
[2] Ueber die Bestimmung des Gelehrten S. 328 B. VI. [3] Ebenda.

nicht nur die Empfänglichkeit und Mitteilungsfähigkeit in sich ausbilden, sondern auch die durch Erfahrung gegebenen Mittel, wie die geistige Weiterentwicklung der Gesellschaft zu bewerkstelligen ist, kennen und also philosophisch-historisch gebildet sein. „Philosophisch-historisch“ und nicht bloss historisch, denn die aus der Erfahrung erworbenen Mittel zur Verwirklichung des Gelehrtenideals müssen geprüft und auf ihren inneren Gehalt untersucht werden, bevor man sie auf die Gesellschaft anwendet. Aber auch solche Kenntnis wird noch unfruchtbar bleiben. Man muss wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einer gewissen Zeitepoche stand und welche die Mittel waren, die sich diese Gesellschaft zur Erreichung der gegenwärtigen Kulturstufe bedient hat. Dies kann man aber nicht aus blossen Vernunftsätzen herausdeduzieren, sondern man muss die Erfahrung befragen; man muss die Ereignisse der Vergangenheit, wenn auch mit einem philosophisch geläuterten Sinn, ausforschen. Das ist nun die dritte, für den Erzieher der Gesellschaft notwendige Seite der Ausbildung, die historische. Diese dreifache Bildung des Gelehrten ist das Fundament, auf dem sich der Fortgang der Menschheit aufbaut. An ihm ist es, sich das Ziel zu setzen, das Wissen seines Zeitalters nicht nur zu beherrschen, sondern auch zu bereichern, einerlei ob ihm dies gelingt oder nicht. Von dem Fortgange der Wissenschaft begeistert, ist es seine Pflicht als Gelehrter, neben seine Ausbildung auch andere zu belehren und als Lehrer künftiger Lehrer der Gesellschaft tätig zu sein. Alles ringsum muss durch die Wirkung des Gelehrten fortschreiten und darum muss er selbst fortgeschritten sein und zwar nicht nur in seinem theoretischen Wissen, sondern auch in seinem praktischen Handeln; er soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters sein, er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen.[1] Von dem Fortgange der Wissenschaft hängt der Fortgang der ganzen Menschheit ab; wer diesen aufhält, hält auch jenen ab. Die erzieherische Bedeutung des Gelehrten für die Gesellschaft ist in Fichtes Augen so gross, dass er sich keine Erziehung derselben ohne die Beeinflussung jener vorstellen kann. Er wendet daher auf die Gelehrten den Ausspruch an, den Christus seinen Jüngern gegenüber gebraucht hat: „Ihr seid das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verloren hat, womit soll man

[1] a. a. O. S. 333.

salzen?" Würde es in der Gesellschaft keinen Gelehrten geben, welcher, wie wir bereits gesehen haben, auch der sittlich beste Mensch sein soll, so würde der Alltagsmensch kein Beispiel vor sich haben und es wäre ihm somit die Möglichkeit der Vervollkommnung genommen. Und „Alles kann die Gesellschaft entbehren; alles kann man ihr rauben, ohne ihrer wahren Würde nahe zu treten, nur nicht die Möglichkeit der Vervollkommnung".[1] Diese ist für den Menschen nur durch die Gesellschaft und ihren Erzieher, den Gelehrten, möglich.

Hier gelangen wir zu einem Punkte, wo Fichte an dem Rousseauschen Begriff von der Gesellschaft und von dem Gelehrtenstand seine Kritik ansetzt. Dieser Begriff bildet den polaren Gegensatz zu dem Fichtes. Während Fichte, wie wir bereits gesehen haben, die Bestimmung der Menschheit im ständigen Fortschritt der Kultur und in der harmonischen Ausbildung und Entwicklung all ihrer Anlagen und Bedürfnisse erblickt und demgemäss auch dem Stande, welchem die Bewachung und Leitung dieser Tätigkeit und Aufgaben zufällt, den bedeutendsten Platz in der Gesellschaft einräumt, vertritt Rousseau den entgegengesetzten Standpunkt. Nach ihm ist das Fortschreiten der Kultur die einzige Ursache alles menschlichen Uebels. Kein anderes Mittel kann dem Elend der Menschheit abhelfen, als die Rückkehr zum Naturzustand. Daraus folgt, dass der Gelehrtenstand, der das Fortschreiten der Kultur am meisten fördert, der Grund alles menschlichen Unglücks und Verderbens ist. Hier zeigt nun unser Philosoph, wie Rousseau, welcher selbst seine Anlagen bis zu einem hohen Grade ausgebildet hat, die Kraft benutzt, die ihm die verspottete Bildung gegeben hat, um die Menschen zu überreden, in den Naturzustand zurückzutreten. Ihm ist Rückkehr Fortschritt. Das Heil der verdorbenen und verwilderten Menschheit liegt im verlassenen Naturzustand, welches als Endziel angestrebt werden soll. Rousseau will in seiner Art die Menschen vorwärts bringen. Aber schon seine eigenen Handlungen stehen im Widerspruche mit seinen Grundsätzen. Seine Ansichten über Kultur und Fortschritt sind überhaupt nicht „durch blosses Raisonnement" aus einem höheren Grundsatz gefolgert, sondern sie gründen sich auf das Gefühl, das für die Erkenntnis eine nur unsichere Grundlage abgibt, weil man sich über das Gefühl nicht vollständige Rechenschaft ablegen kann. Wohl irrt sich das *Gefühl* als solches nie,

---

[1] a. a. O. S. 328.

„aber die *Urteilskraft* irrt, indem sie das Gefühl unrichtig deutet und ein gemischtes Gefühl für ein reines aufnimmt".[1] Rousseaus negatives Urteil über die Wirkung und den Einfluss der Künste auf das Wohl der Menschheit ist kein Vernunftsurteil, sondern der Ausfluss persönlicher Erlebnisse, eine Folge seines Einblicks in die verrotteten Zustände seines Zeitalters, namentlich aber der höheren gebildeten Schichten.[2] Er sah die Quelle des bestehenden Uebels in der Herrschaft der Sinnlichkeit und wollte daher diese um jeden Preis aufgehoben wissen. Im Naturzustand soll aber die Sinnlichkeit, wie übrigens alle eigentümlichen Anlagen der Menschheit, noch nicht ausgebildet, ja nicht einmal angedeutet sein. Daher die Parole: Zurück zum Naturzustand. In diesem Zustand, wo die Aussicht in die Zukunft noch nicht da ist, würden alle menschlichen Laster, die wesentlich in dieser Aussicht ihre Quelle haben, nicht stattfinden können; „der Mensch wird essen, wenn ihn hungert, und trinken, wenn ihn dürstet, was er zuerst vor sich finden wird; und wenn er gesättigt ist, wird er kein Interesse haben, die anderen derjenigen Nahrung zu berauben, die er selbst nicht brauchen kann. Wenn er satt ist, wird vor ihm jedweder ruhig essen und trinken können, was und wie viel er will; denn er bedarf jetzt eben Ruhe, und hat nicht Zeit, den anderen zu stören."

Diese Auffassung beruht aber nach Fichte auf der völligen Verkennung der Natur und Bestimmung des Menschen. Der Mensch ist nicht bestimmt, in dem Naturzustande zu leben. Durch diesen Zustand wird freilich das Laster aufgehoben, „aber mit ihm auch die Tugend und überhaupt die Vernunft". Der Mensch wird ein vernunftloses Tier; es gibt eine neue Tiergattung: Menschen gibt es dann gar nicht mehr.[3]

Fichte weiss zwar, Rousseau auch Anerkennung zu zollen. Dieses gilt aber nicht Rousseaus Theorie über Kultur und Menschheit, die er als ein Paradoxon entschieden verwirft, sondern seiner Wirkung auf die Zeitgenossen, die er zu ernstem Nachdenken über die sittlichen Zustände veranlasste.

Fichte zeigt, wie gerade der Kultur- und nicht der Naturzustand dem Wesen und der Bestimmung des Menschen entspricht. Der Kulturzustand hat den Vorzug, dass er nicht allein dem Menschen

---

[1] a. a. O. S. 337.
[2] Vergl. a. a. O. S. 338.
[3] a. a. O., S. 340.

die Befriedigung seiner Bedürfnisse durch Erfindungen und Entdeckungen erleichtert, sondern, dass er auch den Kulturmenschen immer mit Geschmack zu geniessen lehrt und von einer Befriedigung der Bedürfnisse, die mit dem moralischen Gesetz in Widerspruch stände, abhält. Die Tugend besteht in aktiver Tätigkeit, diese aber ist von dem Vorhandensein gewisser Bedürfnisse, die befriedigt werden müssen, bedingt, und ist somit ein Produkt des Kulturzustandes. Von Natur aus ist der Mensch träge; Trägheit aber ist die Quelle aller Laster und in der Bekämpfung derselben ist daher das Heil der Menschen zu suchen. Das Schmerzhafte, das mit dem Gefühl des Bedürfnisses verbunden ist, ist eben dazu da, uns zur Tätigkeit zu reizen. Dies ist der Sinn alles Schmerzes, namentlich auch desjenigen, den wir beim Anblick der sittlichen Verdorbenheit und des Elendes unserer Mitmenschen empfinden. Dieser Schmerz soll uns zwingen, zu suchen, uns desselben dadurch zu entledigen, dass wir in unserem Kreise aktiv eingreifen und alle Kräfte anwenden, um zu besseren, soviel wir können. Hier habe Rousseau gefehlt. „Er hatte Energie, aber mehr Energie des Leidens als der Tätigkeit; er fühlte stark das Elend der Menschen; aber er fühlte weit weniger seine eigene Kraft demselben abzuhelfen; und so, wie er *sich* fühlte, so beurteilte er andere; wie er sich zu diesem seinem besonderen Leiden verhielt, so verhielt sich die ganze Menschheit zu ihrem gemeinsamen Leiden. Er berechnete das Leiden, aber er berechnete nicht die Kraft, welche das Menschengeschlecht in sich hat, zu helfen.“[1] In seinem ganzen Ideensystem zeigt sich der Mangel des Strebens zur *Selbsttätigkeit.* Die Helden seiner Romane *werden,* nachdem sie von der Leidenschaft irre geführt worden sind, tugendhaft, ohne dass uns der Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft und der mit Mühe und Anstrengung errungene Sieg vorgeführt wird. Die Erziehung seines Zöglings besteht wesentlich darin, dass dieser sich selbst und der günstigen Natur überlassen wird. Aufgabe des Erziehers ist es nur, die Hindernisse seiner Bildung zu beseitigen. Bei diesem Erziehungssystem wird der Zögling immer der Natur unterworfen und von ihr bevormundet bleiben. Es wird ihm immer die Tatkraft fehlen, gegen die Natur zu kämpfen und sie zu unterjochen. „So schildert Rousseau durchgängig die Vernunft *in der Ruhe, aber nicht im Kampfe;* er schwächt die Sinn-

[1] a. a. O., S. 344.

lichkeit statt die Vernunft zu stärken."[1] Fichte warnt deshalb seine Hörer, die sich von ihm über die Bestimmung des Menschen, bezw. des Gelehrten unterrichten lassen, sich Rousseau zum Vorbild zu nehmen. Wenn sie bei der ersten näheren Beziehung zu den Menschen die schmerzhafte Erfahrung würden machen müssen, dass diese ganz anders sind als ihre Sittenlehre es haben will, so sollen sie sich von diesem Schmerz nicht überwinden lassen, sondern umgekehrt, diesen durch Taten zu überwinden suchen. „Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich."

„*Handeln! Handeln!* das ist es, wozu wir da sind. Wollen wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind als wir, wenn wir nur vollkommen sind? Ist nicht eben diese unsere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben? Lassen sie uns froh sein über den Anblick des weiten Feldes, das wir zu bearbeiten haben! Lassen wir uns froh sein, dass wir Kraft in uns fühlen und dass unsere Aufgabe unendlich ist."[2]

Viel eingehender und tiefer, als es in diesen Vorlesungen geschehen ist, behandelt Fichte dasselbe Problem in seinen folgenden Vorlesungen, die er über das gleiche Thema, d. h. über Wesen und Bestimmung des Gelehrten, 1805 in Erlangen und 1811 in Berlin gehalten hat. In den erstern Vorlesungen nähert sich Fichte mehr und mehr dem platonischen Idealstaat. Er betrachtet den Gelehrten in allen möglichen sozialerzieherischen Tätigkeiten. Als Gelehrter wird hier definiert derjenige, der die göttliche Idee in der Erscheinung der Sinnenwelt erkennt, sie weiter entwickelt und unter den breiten Massen verbreitet. Der wirkliche Gelehrte hat aber nicht allein die Aufgabe, die göttliche Idee zu erkennen, sondern er muss sie auch selbst schaffen können. Der unproduktive ideenlose Gelehrte ist ein „Stümper". Die Sphären, in welchen die göttliche Idee zum Vorschein kommt, sind die der Gesetzgebung, der Naturerkenntnis, Naturbeherrschung und der Religion. Jede dieser Sphären hat auch ihre einzelnen Teile, wo an und für sich vereinzelt die göttliche Idee sich offenbaren kann, wie z. B. die Kunst und Fertigkeit, die erkannte Gesetzmässigkeit in der Sinnenwelt klar darzustellen. Die

[1] a. a. O., S. 345.
[2] a. a. O., S. 346.

Art der Bildung, durch welche man während eines gegebenen Zeitalters zur Beherrschung dieser Ideen kommt, ist die Gelehrtenbildung. Die Besitzer dieser Bildung oder die Gelehrten lassen sich ihrer Bestimmung nach in zwei Gruppen einteilen, in die höheren Gelehrtenberufe, deren Bestimmung und Pflichten wir zum Teil bereits dargelegt haben, und die untergeordneten Gelehrtenberufe, deren Aufgaben nicht die des eigentlichen Gelehrten sind, obgleich sie auch nur von studierten Männern erfüllt werden sollen. Wie wir bereits gesehen haben, ist der Endzweck, in welchem der Gelehrte seinen Höhepunkt erreicht, das Leben für den Fortschritt der Idee in der Welt. Die Welt gleichsam der göttlichen Idee nachzukonstruieren und zu einer höheren Stufe der Entwicklung zu bringen, soll die Pflicht des Gelehrten sein. Fichte geht dann in der siebenten Vorlesung zur Bestimmung des Wesens und der Aufgaben „des vollendeten Gelehrten“ über. Er unterscheidet zwei Gattungen des eigentlichen Gelehrtenberufs: Die eine vermag unmittelbar durch eigene Begriffe. die menschlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen. Diese Art von Gelehrten ist bestrebt, die Gesellschaft zu der ihrer Zeitepoche angemessenen Vollkommenheit zu erheben, die Beziehungen der Menschen unter sich und zur willenlosen Natur zu regeln. Zu dieser Kategorie gehören alle diejenigen, die auf der höchsten Stufe der Gesellschaft stehen, wie die Könige, oder ihre Räte, und alle die entweder für sich allein oder in Verbindung mit andern etwas Reelles über die Angelegenheiten der Menschen zu denken und das Gedachte in Wirklichkeit umzusetzen, das Recht und den Beruf haben. Man sieht also hier die Ansicht Platos vertreten, dass die Regierenden Gelehrte sein, oder wie es heisst, dass die Philosophen den Staat regieren sollen. — Mit dem Gelehrten als Regenten werden wir uns indes noch später besonders zu befassen haben. — Zur zweiten Kategorie gehören die eigentlichen Gelehrten, welche berufen sind, die Erkenntnis der göttlichen Idee zu weiterer Klarheit und Bestimmtheit zu führen und überhaupt die Ideen von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Der Unterschied zwischen den beiden Kategorien der Gelehrten besteht im Folgenden: „Die ersteren greifen geradezu ein in die Welt und sind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit; die letzteren sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die ersteren erhält, die

Bildner der ersten und das bleibende Unterpfand für das Menschengeschlecht, dass es stets Männer dieser ersten Gattung geben werde.“[1] Es kann niemand von den Gelehrten zur ersten Kategorie gehören, wenn er nicht früher zur untern gehört hat. Mit anderen Worten, die Regenten und Staatsbeamten müssen sich aus dem Gelehrtenstand rekrutieren. Die zweite Kategorie der Gelehrten, oder die Gelehrten schlechthin, werden nach der Art und Weise, wie sie ihre Begriffe von der Idee mitteilen, in zwei Unterarten eingeteilt. Ihre Tätigkeit besteht nämlich entweder darin, dass sie unmittelbar und persönlich ihre idealen Begriffe frei mitteilen, und dadurch in den künftigen Gelehrten die Fähigkeit die Idee selbst zu fassen, ausbilden, oder sie stellen ihre Begriffe von der Idee in vollendeter abgeschlossener Form dar, für diejenigen, die bereits die Fähigkeit erlangt haben, dieselbe zu fassen. Entsprechend der Art ihrer Tätigkeit sind die Gelehrten daher entweder Erzieher zukünftiger Gelehrter, Lehrer an höheren und niederen Schulen, oder Schriftsteller. Zwar kommt es häufig vor, dass der akademische Lehrer oder der Lehrer überhaupt auch ein guter Schriftsteller ist, das Umgekehrte ist aber viel weniger der Fall. Wie sehr Fichte den Beruf des Gelehrten ernst nimmt, zeigt uns seine Behauptung, dass der Gelehrte kein Recht habe, für sich selbst zu leben. Er soll lediglich und ausschliesslich im Dienste der Idee stehen und vor einer inneren Gewalt gezwungen sein, zu ihren Gunsten zu wirken. Sein Wirken hat nur dann Erfolg, wenn es von der göttlichen Idee beseelt ist und die Menschen zur Erfassung derselben führt. Dabei kommt es weniger darauf an, ob er auch tatsächlich dieses Ziel erreicht, als vielmehr auf seine Absicht, sein Streben nach diesem Ziele.

Denselben Gedankengang entwickelt Fichte auch in den 6 Jahre später gehaltenen Vorlesungen.[2] Auch hier entwickelt Fichte gleichsam von dem innersten Zentrum der Welt, der göttlichen Idee aus, den Begriff und das Wesen des Gelehrten. Wenn er hier, statt „Ideen“ den Ausdruck „Gesichte“ gebraucht, so geschieht es nur, „um den fremden Ausdruck zu vermeiden und zugleich den Gelehrten besser mit dem „Seher“ vergleichen zu können“.[3] Die geistige Weiterentwicklung der Welt ist nur im Lichte der Ideen, in der übersinnlichen Anschauung und daher nur durch die Wissenden, die

[1] a. a. O., S. 416.
[2] Vorlesungen über den Beruf des Gelehrten, gehalten zu Berlin 1811.
[3] K. Fischer, Bd. V, S. 620.

Gelehrten, möglich. Das göttliche Bild von der Welt in sich tragen, heisst aber religiös sein. Religiös können freilich auch die Ungelehrten sein, allein bei diesen ist die göttliche Idee „gestaltlos“ und ihre Wirkung besteht nur darin, dass sie die Welt erhält, während sie bei den Gelehrten die Welt gestaltet und weiter schafft. Im Anfange waren die erziehenden Geister unmittelbar von der göttlichen Idee erfüllt, die sie ebenso unmittelbar ihren Zeitgenossen mitteilten. Es waren dies die Seher oder Propheten. Allmählich aber entwickelt sich das Individuum, seine Einsicht wird klarer, seine Begriffe von der Wirklichkeit selbständiger, es will nicht mehr bloss glauben, es will auch selber einsehen. In diesem Stadium treten als Wissende die Künstler, die Dichter und die Gelehrten an Stelle der Seher und Propheten. Das Gesicht wird zu klarer Einsicht, zur Gelehrtenbildung. Der Gelehrte tritt an die Spitze der Gesellschaft, er erzieht die geistigen Geschlechter der Welt und „ordnet die Berufszweige“. Man sieht, dass F. auch hier, wie schon in den Erlanger Vorlesungen, dem Gelehrten die Herrscherrolle zuweist. Je nach dem Resultate seiner Erziehung fällt dem Gelehrten eine andere Aufgabe zu. Wird das Ziel der Erziehung erreicht, so wird der Ausgelernte selber ein Gelehrter und als solcher ein „freier Künstler“, der sich als Staatsbeamter oder Erzieher betätigt. Widrigenfalls wird aus ihm ein bloss „ausübendes“ Werkzeug, er wird zur Ausübung anderer untergeordneter „Geschäfte“ entlassen.

Die Gelehrten-Schule zerfällt in die niedere und die höhere Schule: „in jener ist der Lehrer zugleich Erzieher, unter dessen fortwährender Leitung die geistige Selbstentwicklung des Zöglings geschieht; in dieser hört der Lehrer auf zugleich „der äussere Erzieher“ zu sein, die Entwicklung des lernenden wird selbständig, an die Stelle des Erzogenwerdens tritt die Selbsterziehung“.[1] Dies gilt von der akademischen Bildung — und daher die Forderung der akademischen Freiheit, die nicht als Privilegium eines Standes gedacht ist, sondern „die Bedingung ist, um als Studierender den Beruf des Studierens zu erfüllen“.

Nachdem wir nun Fichtes Ansichten von dem Wesen und den Pflichten des Gelehrten im eigentlichen Sinne und von dessen erzieherischer Bedeutung dargelegt haben, wird es jetzt unsere Aufgabe sein, Fichtes Betrachtungen über den Gelehrten als Regenten darzulegen.

---

[1] K. Fischer a. a. S. 626, Bd. V.

Der Gelehrte als Regent und seine Pflichten.

Dass Fichte in seiner Sozialpädagogik in die Schule Platos gegangen ist, geht schon aus folgender Stelle seines „Systems der Sittenlehre“, hervor.[1] „Wie Plato nur den Regenten anerkannt, der der Ideen teilhaftig sei, so auch wir.“ Wie wir bereits gesehen haben, gehören die Regierenden zur ersten Kategorie der Gelehrten, oder sollen wenigstens zu ihr gehören. Diese Kategorie hat nicht nur den Begriff von der weltbildenden Idee zu erkennen, sondern muss auch, sie im Leben zu verwirklichen streben. Sie ordnet die Beziehungen der Menschen untereinander und ihre Beziehungen zu der Natur und den unvernünftigen Wesen. Kommen ihre Beschlüsse über die Regelung der menschlichen Beziehungen oder den rechtlichen Zustand, die von der Vernunft abgeleitet werden, im praktischen Leben zur Geltung, dann heissen sie selbst Regenten. Jeder Regent, dem die Leitung der Verfassung eines Zeitalters anvertraut ist — und eine Verfassung muss die Gesellschaft haben, um in ihrer Vervollkommnung sicher fortschreiten zu können, — muss sich über dieselbe erhöhen können. Er soll sie nicht nur historisch, sondern auch begrifflich kennen, nicht nur wie sie ist, sondern auch wie sie sein soll. Der Regent muss all die Formen, die die Verfassung annehmen kann, ohne an ihrem innersten Wesen Schaden zu leiden, kennen lernen. Er soll nicht nur die Gestalt der jetzigen Lage des Staates beherrschen, sondern auch ein Begriff davon haben, wie er denselben seinem Ideale näher bringen könne. Die Bestandteile der Verfassung sollen für ihn nicht etwas Absolutes sein, das niemals abgeändert oder beseitigt werden darf, sondern sie sollen als etwas Relatives betrachtet werden, das nur so lange gilt, bis ein anderes, für die gesellschaftliche Vervollkommnung passenderes Glied eintritt. Nichts ist in Form und Gestaltung der Verfassung konstant. Daher muss der Regent mit ausreichender Kenntnis ausgestattet sein, um zu wissen, welche Mittel für den Fortschritt nützlich sind und deshalb gefördert zu werden verdienen und welche hingegen zu verwerfen sind. „Nur der mit freiem Blicke die menschlichen Verhältnisse zu betrachten sucht, kann Regent sein.“[2] Wer sich nun aber nur an den gegebenen Formen der Verfassung hält, ohne Rücksicht darauf, ob sie die Menschheit weiter bringen oder nicht, macht sich selbst

---

[1] S. 357.
[2] a. a. O., S. 37 .

zum untergeordneten Wesen und zum blossen Werkzeug derjenigen, deren Einrichtungen und Verfassungsformen er als absolut gültig betrachtet. Wie bei den Gelehrten als solchen nur derjenige auf Anerkennung Anspruch erheben kann, wer in der Wissenschaft etwas Originelles leistet, so auch bei dem Gelehrten als Regenten, und in diesem Sinne kann man sagen, dass nicht alle Zeiten wirkliche Regenten hatten. Hingegen gab es auch Regenten, die nicht nur für ihre Zeit von grosser Bedeutung waren, sondern auch für die späteren Generationen mustergiltig geworden sind und deren Einrichtungen auf diese übergehen. In solchem Falle hat aber der Regent, der sich der Einrichtungen seiner Vorfahren bedient, zu bedenken, dass ihm ein solcher Zustand die Ruhe gewährt, welche nötig ist, um Kräfte für neue Schöpfungen zu gewinnen. Der Regent erfüllt seine Pflichten — nicht als Mittel zu einem Zwecke, sondern als Selbstzweck. Nicht einmal das Wohlsein der Menschen und die Befriedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse sollen ihm als Triebfeder dienen, sondern einzig und allein die Erkenntnis der menschlichen Würde, d. h. er soll das Menschengeschlecht in höchst vernünftiger Ordnung und Würde erhalten. Nicht die gegebenen Zustände und Bedürfnisse sollen für den Regenten massgebend sein; man kann nach Fichte keine grosse Meinung von der menschlichen Gesellschaft und ihrem ewigen Zwecke in fortschreitender Veredlung haben, wenn man die Menschheit bloss wie sie ist und nicht wie sie sein soll betrachtet. Der Regent nach unserem Bilde blickt in seiner Würdigung des Geschlechtes über dasjenige, was *sie wirklich sind,* hinaus, auf das was sie *im göttlichen Begriffe* sind und diesem zufolge werden können, werden sollen und einst gewiss sein werden“.[1] Er muss überzeugt sein, dass in ihm der göttliche Wille wirkt und dass er berufen ist, die göttliche Idee unter den Menschen zu verwirklichen. Er soll aber nicht in hochmütiger Selbstüberhebung glauben, dass er allein dazu geeignet ist, vielmehr soll er die Ueberzeugung haben, dass jeder vom Volke, der die gleichen Fähigkeiten besitzt wie er, dasselbe verrichten könne. Seine Pflichterfüllung soll er nicht als Liebenswürdigkeit dem Volke gegenüber, sondern als den Zweck seines Daseins betrachten. Diese Ansicht von seinem Berufe als dem Rufe Gottes an ihn, hilft ihm über eine erhebliche Bedenklichkeit hinweg, die dieser Beruf für den Gewissenhaften mit sich bringt, nämlich, wie der Regent zu handeln hat, wenn sich die Notwendig-

[1] „Wesen des Gelehrten“ Erlanger Vorlesungen, S. 423.

keit herausstellt, einen Einzelnen oder einen Teil der Gesamtheit dieser aufzuopfern. Würde der Regent die Bestimmung des Menschengeschlechtes nur in materiellem Wohlsein auf dieser Erde erblicken und es als seine einzige Pflicht erachten, für dieses Wohlsein zu sorgen, so könnte er kaum jemals die Aufopferung der Interessen einzelner um der Gesamtheit willen verantworten, da ja jeder Einzelne natürlicherweise ebenso Anspruch auf Wohlsein hat wie alle anderen. Nur der Regent, der sein Geschäft als einen göttlichen Beruf erkennt, wird alle die Bedenklichkeiten, die etwa gegen einen gerechten Krieg, einen Krieg um die bedrohte Selbständigkeit der Nation, zu erheben wären, zurückweisen können." „Ist der Krieg gerecht, so ist es Gottes Wille, dass Krieg sein soll und Gottes Wille an ihn, dass er den Krieg beschliesse. Falle nun als Opfer was da fallen soll; es ist abermals der göttliche Wille, welcher das Opfer sich wählt. Gott hat das vollkommenste Recht auf alles menschliche Leben und alles menschliche Wohlsein, da es von ihm ausgegangen ist und zu ihm zurückkehrt, und nichts in seiner Schöpfung verloren gehen kann."[1]

Das Bewusstsein, dass in ihm die göttliche Idee wirke und walte und sich der göttliche Wille an und in seiner Person vollziehe, wird den Blick des Regenten heiligen und verklären. Und wenn die Religion ein notwendiger Faktor für die Vervollkommnung und Veredlung des Menschen überhaupt ist, so gilt dies ganz besonders von dem Regenten. Ohne Zuhilfenahme der religiösen Gesinnung wird er entweder sein Geschäft ganz gedankenlos, mechanisch betreiben, oder er wird in „Gewissenlosigkeit, Verstockung, harten Sinn und Menschenhass und Menschenverachtung" verfallen. Die Idee, die in ihm zum eigenen Leben herausgestaltet wird, ist die einzige Triebfeder seiner Handlungen; eitle Ruhmesaspirationen und Rücksicht auf das Urteil Sterblicher kennt er nicht. „Er gestattet . . . in seinem Berufe weder Freund noch Feind, weder Günstling noch Zurückgesetzten, sondern alle insgesamt, und er selbst mit ihnen, gehen ihm ewig auf in den Begriff der Selbständigkeit und der Gleichkeit aller. Er tut nur das, was ihm die Idee befiehlt und nie etwas nur damit gesagt wird, dass er tätig sei. Er ist nicht für das Alte nur, weil es alt ist, oder für das Neue, weil es neu ist, sondern er ist für das Vollkommenere, Veredelte, Bessere im Neuen. Sind ihm aber die Vorzüge des Neuen noch nicht klar geworden, oder enthält es wirklich nicht viel Gutes, so begnügt

[1] a. a. O., S. 425.

er sich mit dem Alten." — Man sieht, der Regent ist nach Fichte so sehr von der Idee durchdrungen und beherrscht, dass von *seiner Persönlichkeit* nichts übrig bleibt. Alles wird der Idee zum Opfer gebracht und der Regent selbst stellt nur die Offenbarung Gottes in der Welt dar.

Wesen und Pflichten der Staatsbeamten.

Ueber diesen Punkt äussert Fichte ungefähr dieselben Ansichten, wie über Wesen und Pflichten des Regenten. Unter Staatsbeamten sind aber nicht die niederen Beamten zu verstehen, die eine untergeordnete Rolle spielen und sozialpädagogisch auch nicht einmal in Betracht kommen, sondern die höheren, die selbständige Regierungsfunktionen ausüben. Die Staatsbeamten haben sich, wie der Regent selbst, bei der Ausübung ihrer Funktionen nach der möglichst besten, dem Idealzustande am nächsten kommenden Ordnung zu richten. Voraussetzung ist und bleibt dabei immer, dass das natürliche Recht des Individuums nicht verletzt wird. Dieses muss unter allen Umständen verwirklicht werden; es ist Selbstzweck und nicht Mittel zur Erreichung eines anderen Zweckes. Der Satz: „Salus populi suprema lex esto" ist in Bezug auf das absolute natürliche Recht falsch. Dieses soll durchgesetzt werden, auch wenn niemand dabei gewinnt, und hier soll der Satz gelten: „Fiat justitia et pereat mundus".[1] Was aber das positive, geschriebene Recht anbetrifft, so wird der Staatsbeamte — in Anbetracht dessen, dass der Staat das Resultat des gemeinsamen Willens darstellt, der sich in einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag äussert; dass er selbst, der Staatsbeamte, somit nur der Vollzieher des gemeinsamen Willens ist, — sich nur so lange an diesem Recht zu halten haben, als er es für das fortdauernde Resultat des Willens der Interessierten halten kann. Der Staat ist aber nach Fichte nicht wie etwa bei Rousseau, auf dem Vertrag von Personen, sondern auf dem von Ständen gegründet. Daher haben auch nach dem Grundsatz „Volenti non fit injuria" die oberen Stände das Recht auf ihre bevorzugte Stellung, so z. B. das Recht auf Grundeigentum, auf die höheren Beamtenstellen, ja sogar das Recht, Leibeigene zu haben. Dieses Recht gilt aber nur solange die benachteiligten Stände ihr Recht nicht reklamiert haben. Ist dies geschehen, so hat die

[1] Vergl. das System der Sittenlehre S. 358.

Regierung die Pflicht, über diesen Punkt eine Revision vorzunehmen, und der obere Stand muss sein Vorrecht aufgeben. Die Duldung von Verträgen solcher Art beruht auf der Unwissenheit und Unbeholfenheit der niederen Stände, der Bürger und der Bauern. Diese Stände kennen ihre natürlichen Rechte nicht und haben auch nicht die Fähigkeit sie auszuüben. Dieser Zustand, wie die Teilung der Gesellschaft in Stände überhaupt, hört mit der Steigerung der Kultur auf. Je höher sie entwickelt und unter je grössern Massen des Volkes sie verbreitet wird, desto sicherer verschwinden die Ständeunterschiede und eine Gleichheit aller der Geburt nach tritt ein. Zwar werden sich die Bürger immer ihrem Berufe nach unterscheiden, dies wird aber dann ein Zweck der Natur und der Vernunft sein. Die Grundlage aller Verbesserung ist also die Kultur und es ist daher Pflicht und Gewissenssache der Regierung, die Aufklärung und Bildung des Volkes zu fördern. „Obscurantismus ist auch ein Verbrechen gegen den Staat, wie er sein soll.“[1]

Da, wie wir bereits angedeutet haben, Fichte ebenso wie Lessing die Religion als eine soziale Erziehungsinstitution betrachtet, so wird es not tun, auch dieses Gebiet der Erziehung etwas näher ins Auge zu fassen.

Die Religion als Erziehungsinstitution und ihre Vorsteher als „moralische Volkslehrer“.

Das Problem der Religion ist eine der Fragen, die unsern Philosophen am meisten beschäftigt haben. Wir sahen, dass er schon im Anfang seiner philosophischen und schriftstellerischen Tätigkeit in der Wissenschaftslehre sich mit diesem Problem abgibt und die Religion aus der Wissenschaftslehre zu deduzieren sucht, ebenso nimmt dieselbe im System der Sittenlehre eine besondere Stelle ein. Eins wird von Fichte überall betont, dass die Religion als „Veranstaltung bedeutender Männer“ zu betrachten ist, die den Zweck hat, auf andere zu wirken und in ihnen den moralischen Sinn zu entwickeln“.[2] Sie ist eine sehr alte Institution und kann deshalb eher als irgend etwas anderes die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich lenken. Sie soll aber nicht suchen, durch Auto-

[1] a. a. O. S. 366. [2] Vergl. Das System der Sittenlehre S. 205.

rität und blinden Gehorsam zu wirken. Sie darf bei der Ausübung ihrer Tätigkeit keinen Zwang anwenden, denn ihr Zweck ist die sittliche Handlung, damit aber eine Handlung sittlich ist, muss der Wille nach Fichte, wie auch nach Kant, autonom und nicht heteronom sein. Der höchste in der Reihe der menschlichen Lebenszwecke ist das sittliche Leben. Das Uebereinstimmen aller mit diesem Prinzip ergibt den Begriff der Menschheit als einer ethischen Gesellschaft oder Kirche. Obwohl die Beförderung der Moralität die Pflicht eines jeden ist, so kann sie doch den Beruf eines dazu bestimmten Menschen bilden. Er ist Beamter der Kirche im tieferen, innerlicheren Sinne des Wortes, er ist „moralischer Volkslehrer". Er hat die Gemeinde, welche sich zu einem symbolischen Glauben bekennt und aus diesem ausgeht, zu leiten. Wie der Staatsbeamte so soll auch der Geistliche oder der moralische Volkslehrer ein Mann der Wissenschaft sein. Er soll mehr als die ihm zur Belehrung stehende Gemeinde wissen. Aber so sehr auch seine Kenntnisse die der Massen überragen mögen, so muss er sich doch an das Verständnis seiner Gemeinde anpassen, damit diese ihm folgen kann. Seine Rolle ist eine praktisch-erzieherische, er darf daher nie der Gesamtheit vorauseilen oder nur *einige* fördern. Hauptsache bei seinem Wirken ist nicht das theoretische Wissen, denn er braucht nicht den Glauben erst zu schaffen, da dieser schon in der wirklichen Existenz des Gemeindeverbandes gegeben ist; seine Aufgabe ist vielmehr, denselben zu entwickeln und zu beleben. Dies kann aber nicht durch theoretische Spekulationen und Vernunftbeweise geschehen, sondern lediglich aus innerer Erfahrung und durch das eigene Beispiel. Er muss daher selbst ein moralisches Leben führen, widrigenfalls wird ihn niemand anhören wollen, wenn er noch so kluge Beweise für seine Lehre bringen wird. Mit grosser Aufmerksamkeit muss er darüber wachen, dass alle Mitglieder der Gemeinde bei ihrem möglichst schnellen Fortschreiten auf der Bahn der moralischen Kultur ihres Zeitalters vereinigt bleiben. Sein Augenmerk muss auf alle gleich gerichtet sein, wenn er aber den einen auf Rechnung des anderen mehr berücksichtigt, so ist er nicht mehr Repräsentant der Gemeinde und kann nicht in ihrem Namen sprechen. Der moralische Volkslehrer hat aber, wie wir gesehen haben, die Aufgabe, die Pflicht, der Gemeinde die Moralität zu verbreiten, auf sich zu nehmen, und diese Aufgabe kann er nur dann erfüllen, wenn alle Zugehörigen der Gemeinde ungefähr und so weit erreichbar

die gleiche Stufe der Moral und des Glaubens einnehmen. Vorausgesetzt, dass die Gemeindemitglieder von vornherein von Liebe zu ihren Pflichten durchdrungen sind, hat der Volkslehrer ihnen nur zu zeigen, wie sie der eigenen inneren Erfahrung, dem guten Willen gemäss in Solidarität und Sittlichkeit zu leben haben. Seine Belehrung soll gleich praktisch anwendbar sein können. Er soll sich nicht als über der Gemeinde stehend betrachten, sondern sich jedem anderen Mitglied gleichstellen. Er darf daher nicht die Gemeinde als eine Bande von Bösewichten ansprechen, oder auf irgend einen verstockten Sünder zielen. Dies ist ebenso unzweckmässig, wie es unnütz ist, den Ungläubigen zu verspotten. Die Hauptaufgabe des Volkslehrers ist, in der Menschheit durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit die Menschenwürde zu entwickeln. Dieser Gott aber ist kein dogmatischer, sondern ein ideeller. d. h. er ist das oberste Ideal der Sittlichkeit. Die Unsterblichkeit bezieht sich nicht auf die einzelnen Personen, sondern auf das ganze Menschengeschlecht und seine moralischen Zwecke, die ins Unendliche gehen. Da der Volkslehrer oder Geistliche, so sittlich vorgerückt er auch sein mag, noch immer vom Ideale der Sittlichkeit oder von Gott recht entfernt und, wie Fichte sich ausdrückt, „ein armer Sünder“ bleibt, so folgt schon daraus, dass sein Verhalten in der Gemeinde das eines Gleichen unter Gleichen sein muss. Er soll der Ratgeber und nicht der Gesetzgeber seiner Gemeinde sein. „Der Ratgeber“ in dem Sinne, dass er den Leuten aus eigener Erfahrung zeigt, wie man den Zweifel überwinden und den wankenden Glauben festigen soll. Dies soll nicht durch Polemik und scharfsinnige Argumente geschehen, sondern durch den Hinweis auf den Glauben an das absolut Gute und Moralische, nach welchem jeder streben soll, wenn auch mit dem Bewusstsein, dass dieses Ideal unerreichbar ist. Die Bekehrung der ausgesprochenen Ungläubigen geschieht durch ihn nicht in der Gemeinde, sondern privat. Sie besteht darin, das er den Zweifler oder den Atheisten an ihre Selbstwürde erinnert, welche, wie wir bereits gesehen haben, im Glauben an ein leitendes höheres Prinzip oder an einen Gott als obersten moralischen Gesetzgeber besteht. Seine Hauptpflicht aber ist es, mit dem eigenen Leben als lebendiges moralisches Beispiel der Gemeinde zu dienen. Nur in diesem Falle kann seine Erziehung Früchte tragen.

Haben wir bis jetzt den Gelehrten bei Fichte als Erzieher der Gesellschaft in Bezug auf die menschliche Vernunft, seine Rolle

überhaupt wie auch seine Funktion im Staate als Regent oder Staatsbeamter, dann seinen Beruf als moralischer Volkslehrer kennen gelernt, so werden wir noch den Gelehrten als ästhetischen Künstler auftreten sehen, dessen erzieherische Wirkung nach unserem Philosophen als eine doppelte betrachtet werden kann, und zwar in dem Sinne, dass sie zu gleicher Zeit durch die anschauliche Form der Kunst, den Willen wie die Vernunft erzieht und entwickelt.

Der ästhetische Künstler als Sozialpädagoge.

Als einen der wichtigsten Faktoren der Gesellschaftserziehung betrachtet Fichte die ästhetische Kunst. Wenn die Wissenschaft und die Philosophie den Verstand, die Religion, das Herz auszubilden haben, so erzieht die ästhetische Kunst den ganzen Menschen, das ganze Gemüt. Fichte drückt die Bedeutung der Kunst im folgenden Satze aus: „Sie macht den transzendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen".[1] Kuno Fischer[2] hält diesen Satz für den wichtigsten unter den ästhetischen Betrachtungen Fichtes, indem er in ihm den Gedanken von dem Wert der Kunst für die Philosophie ausgedrückt findet. Die Kunst veranschaulicht die höchste Erkenntnis und das wahre Wesen der Welt in ihren genialen Werken. Sie zeigt uns, dass die Welt, welche wir uns vorstellen, nicht das Ding an sich, sondern das Produkt unserer Vorstellung ist. Mit anderen Worten, die Kunst macht dem Menschen die höchsten Ideen und Errungenschaften der Erkenntnis durch ihre Meisterwerke zugänglice. Fichte selbst erklärt den obigen Satz folgendermassen: „Auf dem transzendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben; auf dem ästhetischen ist sie gegeben aber nur nach der Ansicht wie sie gemacht ist".[3] Und an einer andern Stelle heisst es: „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht verhält, sich zu ihm als Sklave. Aber das ist das Ich selbst; es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir nur doch uns selbst."[4] Kurzum, während der erste Standpunkt gemein ist, ist der andere ästhetisch. Der Aesthetiker sieht alles von der schönen Seite, alles ist für ihn lebendig und

[1] Vergl. System der Sittenlehre, S. 353, Bd. IV.
[2] Vergl. S. 625, Bd. V.
[3] Ebenda, S. 334, System der Sittenlehre.
[4] Ebenda.

frei. Der ästhetische Künstler ist für die Gesellschaft wichtig nicht nur, weil er unser Leben verfeinert und die derben Formen der Natur mildert, sondern weil er noch ausserdem diejenigen, die sich unter seinem Einflusse befinden zu sich empor hebt, ohne dass sie den Uebergang bemerken.

Aber wie alle sozialen Institutionen, die die Menschheit erziehen sollen, nach unserem Philosophen nur dann zu billigen sind, wenn sie wirklich im Stande sind, das Menschengeschlecht auf dem Wege der Kultur und der Sittlichkeit weiter zu bringen, so ist nach ihm auch für Kunstwerke keine Ausnahme zu gestatten. Kann nicht jeder verpflichtet werden, sich künstlerisch auszubilden, so ist es als selbstverständliche Forderung der Sittenlehre zu betrachten, dem Gedeihen der Kunst entgegenzukommen, als einem der wichtigsten Fundamente der menschlichen Erziehung. Es soll nach der Sittenlehre verboten sein, Geschmacklosigkeiten zu verbreiten; freilich kann dadurch der ästhetische Sinn in der Gesellschaft nicht erstickt, er kann aber auf Irrwege geleitet werden. Fichte stellte daher folgende zwei Regeln auf.[1] Wer nicht von Natur aus künstlerisch veranlagt ist, soll sich nicht zum Künstler machen wollen. Es ist gegen die Natur, wenn man nicht durch ihren Antrieb schafft.[2] „Der Künster wird geboren — die Regel zügelt das Genie, aber sie gibt es nicht, ebendarum weil sie Regel ist, Begrenzung beabsichtigt, nicht aber Freiheit. Das Genie selbst soll nach Fichte eine freie Gabe der Natur sein. Die zweite Regel betrifft den Künstler. Er soll bei der Ausübung seiner Kunst nicht seinen Eigennutz oder gegenwärtigen Ruhm beachten und sie dem verdorbenen Geschmacke seines Zeitalters preisgeben. Nur nach dem Ideale, welches vor seiner Seele schwebt, soll sich seine Kunst richten. Nicht im Dienste eines Menschen, sondern im Dienste der Kunst begeistert durch seinen erhabenen Beruf kann der Künstler besserer Mensch wie auch besserer Künstler werden. Wie in Bezug auf die Moral das Sprichwort gilt: „Nicht das ist schön, was allen gefällt“ so auch in Bezug auf die Kunst. Zwar soll die Meinung des gebildeten Teils der Menschheit tonangebend sein und der Künstler sich nach ihr zu richten haben. Da aber der Bildungszustand der Menschheit im Grossen und Ganzen noch ungenügend ist, so kann oft selbst das geschmackloseste Werk Mode werden, während das wirkliche Kunst-

[1] Vergl. Bd. IV, S. 355.
[2] Ebenda.

werk keine Aufnahme findet, weil die Gesellschaft noch keinen Sinn für dieses hat.

Wir sehen, dass nach Fichte die Hauptrolle in der sozialen Erziehung dem Gelehrten gehört und zwar als Lehrer in den Elementarschulen, als moralischer Volkslehrer oder Geistlicher, als ästhetischer Künstler, als Regent und Staatsbeamter etc. Nun taucht die Frage auf, wie soll aber der Gelehrte selbst erzogen werden? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zu einer näheren Betrachtung der höheren Schulen als Erziehungsanstalten aller künftigen Gelehrten übergehen.

Die Universitäten als Erziehungsanstalten.

Wir haben gesehen, dass der Gelehrte nach Fichte, wie der Philosoph nach Plato, die Gesellschaft auf allen Gebieten der Kultur, auf dem religiösen und wissenschaftlichen, wie auf dem rechtlichen und politischen vorwärts bringen soll. Der Staat muss daher für die Erziehung künftiger Gelehrter, oder Sozialerzieher, Sorge tragen. Eine Institution für diesen Zweck ist schon zwar vorhanden, es ist eben die Universität. Aber um das angedeutete Ziel erreichen zu können, muss dieselbe gänzlich reformiert werden. Als die für Deutschland bösen aber grossen politischen Ereignisse in den Jahren 1805—1807 ausbrachen, glaubte Fichte, es sei dem Unglück nur auf dem Wege der Reorganisation der Hochschulen, des Erziehungswesens überhaupt, zu helfen. Die politische Macht Preussens, des mächtigsten Staates des damaligen Deutschland, wurde von den Franzosen fast gebrochen und die Selbständigkeit der deutschen Nation bedroht. Man suchte Mittel und Wege, um den schwachen Puls der Nation heftiger schlagen zu lassen. Nicht nur Gelehrte, sondern auch Staatsmänner kamen zu der Ueberzeugung, dass die abgeschwächte Nation nur durch höhere intellektuelle Entwicklung gestärkt werden kann. Fichte erhielt von der preusischen Regierung den Auftrag, einen Plan für die Gründung einer Hochschule zu Berlin auszuarbeiten. Diesen Plan legte er nieder in der Schrift: „Deduzierter Plan einer zu Berlin errichtenden höheren Lehranstalt" (1807). Nationale Erziehung — das war die Haupttendenz des „Planes" wie auch der „Reden an die deutsche Nation".

Die Universitäten sollen nicht mehr wie bis jetzt „freie Bildungsanstalten sein, sondern Staatsanstalten werden und zwar in dem

Digitized by Google

Sinne, dass sie für den Staat die Männer erziehen sollen, welche derselbe, um seine Funktionen als Kulturstaat verrichten zu können, nötig hat. Die Erziehung in den höheren Schulen soll nicht willkürlich vor sich gehen, sondern planmässig und zielbewusst eingerichtet werden. Mit einem Worte, die Universität soll nicht mehr das sein, was sie bis dahin gewesen. Der Inhalt der vorgetragenen Wissenschaften und deren Methoden wie auch die ganze Einrichtung muss geändert werden. Die jetzt existierenden Universitäten — meint Fichte[1] — entsprechen weder den nationalen Aufgaben, noch sind sie in wissenschaftlicher Beziehung fruchtbar. Die Vorlesungen, die an den Universitäten gehalten werden, fügen nichts Neues zu der Wissenschaft, die schon in den Lehrbüchern enthalten ist. Sie machen nur den Letzteren Konkurrenz. Die Zuhörer können die Bücher selbst lesen und es ist ihnen dies sogar zu empfehlen, denn durch Lesen können sie die Sache aufmerksamer und selbsttätiger durchdringen als wenn sie sich passiv, d. h. hörend verhalten. Wie von allen Sozialerziehern, verlangt Fichte auch vom akademischen Lehrer Originalität, dieser soll die Menschheit auf dem ihm vertrauten Gebiete der Kultur weiter zu bringen im Stande sein. Freilich soll die wissenschaftlich-literarische Originalität nicht zur Pflicht des akademischen Lehrers gemacht werden — damit kann sich auch jeder Privatmann beschäftigen. Der akademische Lehrer muss aber, sich ganz und gar der Akademie und deren höchsten Zweck, der Erziehung der Jugend durch „Wissenschaft“ und „zur Wissenschaft“, widmen. Er hat sich ferner der jungen Geister derart zu bemächtigen, dass dieselben ihr Denken und Tun nur wissenschaftlich einrichten sollen. Nur dann kann die Wissenschaft lebendig und auf das Leben anwendbar werden. Dadurch wird die Wissenschaft zur „Kunst“. Aber diese Kunst ist lehrbar und die Hochschule soll eigentlich „Kunstschule“ heissen. Sie bildet den Höhepunkt der Nationalerziehung, deren Unterbau der grosse schweizerische Volkserzieher gelegt hat. Man wird somit, um ein Bild Kuno Fischers zu gebrauchen, die allgemeine *Volksschule* als Wurzel, *die niedere Gelehrtenschule* als Stamm, die *Universität* als Krone der nationalen Erziehung bezeichnen können. Das Ziel der Nationalerziehung ist, nach dem Gesagten, die Menschenbildung in vollendetstem Sinne. Sie muss daher zur Kunst erhoben und nach festen Regeln, nicht nach blindem Verfahren, betrieben werden.

[1] Vergl. S. 98. B. VIII §§ 1-6.

Das Professoren-Seminar.

Wie jedes Lebewesen sich fortpflanzt, soll auch die Wissenschaft durch die neueingerichtete „Kunstschule“ fortgepflanzt werden. Der Zweck derselben besteht nicht nur darin, das bisher angehäufte wissenschaftliche Material aufrecht zu erhalten, sondern vielmehr dasselbe zu bereichern und zu vergrössern. Diese Aufgabe, an die die bisherigen Hochschulen kaum gedacht haben, soll die neue Universität besonders ins Auge fassen. Daher nennt Fichte die von ihm geplante Hochschule auch „Pflanzschule“ und zwar in dem Sinne, dass dieselbe auch eine Schule für akademische Lehrer werden soll. Mit anderen Worten, die Universität soll zugleich ein Professorenseminar sein können. Haben wir doch Lehrer- und Predigerseminarien — warum auch kein Professorenseminar? Nicht nur das Lernen in den bisherigen Universitäten, sondern auch das Lehren, die akademische Ausbildung der Jugend zum künftigen akademischen Lehrer, war auf den Zufall gegründet. Wir haben daher keine höhere Erziehungsanstalt gehabt; diese muss erst geschaffen werden.

Die angedeutete höhere Erziehungsanstalt nimmt den ganzen Menschen in Anspruch. Nicht bloss die ganze Energie des jungen Gelehrten muss der Wissenschaft gewidmet werden, sondern er soll ganz und gar in ihr aufgehen, und daher verlangt Fichte, dass die Studenten ebenso wie die Zöglinge der Elementarschulen — in seinem Sinne — ganz isoliert von der Umgebung gehalten werden sollen, damit sie sich ungestört der Wissenschaft hingeben können. Das Verhalten der Schüler zu den vorgetragenen Wissenschaften soll kein passives, sondern ein aktives sein. Der Studierende hat die Wissenschaft nicht auf mechanischem Wege sich anzueignen, sondern mit Verstand durchzunehmen. Es muss auch eine Auseinandersetzung in der Form des sokratischen Dialogs zwischen Lehrer und Schüler stattfinden. Auf solche Weise werden die Studierenden an das selbstständige Denken gewöhnt.

Wie ist aber der Plan der Errichtung einer neuen Hochschule zu verwirklichen? Fichte will auch hier nicht Neues schaffen, was noch in der Wirklichkeit nicht gewesen war, sondern, wie er bei der elementaren Nationalerziehung an die pestalozzische Methode und Schuleinrichtung anknüpft, so verlangte er, dass die höhere Nationalerziehung die Ausbildung zur Staats- und Gesellschaftsleitung von der in den Universitäten vorgetragenen philosophischen Ausbildung ausgehen soll. Von der philosophischen deshalb, weil nach

Digitized by Google

unserem Philosophen diese Wissenschaft dazu berufen ist, das Reich des Wissens im Grossen und Ganzen zu ordnen und zu organisieren. Die Kunst der Philosophie besteht im Philosophieren, dies heisst aber das Methodische zu suchen und aufzufinden[1] — daher soll die Aufgabe der „Kunstschule“ „philosophieren, lernen und lehren“ sein. Wie die Philosophie von den Grundprinzipien ausgehend zu den Einzelwissenschaften herabsteigt, um sie zu gruppieren und zu organisieren, jedem Fache in dem allgemeinem Reiche der Wissenschaft seine Stelle anzeigt, dagegen das Nichtphilosophische oder Unwissenschaftliche ausscheidet, so soll auch die „Kunstschule“ verfahren. Jedes Fach muss einen enzyklopädistischen Charakter tragen. Auf diese Weise, d. h. wenn jede Fachwirtschaft allseitig in der Kunstschule behandelt werden wird, wird es möglich sein, die Wissenschaft in die Bahn der Philosophie zu lenken und sie immer unter die Kontrolle derselben zu stellen. Die Fertigkeiten eines akademischen Lehrers müssen durch ein Komité von berühmten Fachmännern geprüft werden.

Den Zyklus der in der Hochschule vorzutragenden Wissenschaften teilt Fichte folgenderweise ein: Zuerst kommt die *Philosophie*, die Quelle aller Wissenschaften, nach ihr die *Philologie*, als die Kunst der Verständigung, dann kommen Mathematik und Geschichte. Die Letztere teilte er in fliessende Geschichte oder Historie und in beharrende oder Naturgeschichte, zu welcher alle Naturwissenschaften gerechnet werden können. Theologie so weit sie nicht als Verstandesobjekt, sondern als Offenbarung behandelt wird, wie auch die technischen Fertigkeiten gehören nicht zu den Objekten der Kunstschule.[2] Jurisprudenz und wissenschaftliche Theologie fallen mit der Philosophie zusammen, Philologie mit Geschichte und Medizin mit Naturwissenschaften.

Fichte fand keinen wissenschaftlichen Grund, weswegen die erwähnten Disziplinen getrennt werden sollen.

Die Einteilung der Studierenden.

Wir gelangen hier zu einem sehr wichtigen Punkt in der Sozialpädagogik. Wie die Einteiluug der Wissenschaften im Lehrplane der „Kunstschule“ aus wissenschaftlichen Motiven geschieht, so soll sich

[1] Ebenda §§ 12-19.
[2] Ebenda §§ 22-27.

auch die Studentenschaft nicht nach Geburtsabstammung oder Besitz, sondern einzig und allein nach ihrer wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit teilen. Was die Examina anbelangt, so soll zwar jedem freistehen, sich derselben zu entziehen; diejenigen aber, welche sich freiwillig dieser Schwierigkeit unterworfen haben und von den Lehrern ihres Faches als tüchtige Schüler anerkannt worden sind, die bereit und fähig sind, sich ganz und gar der Wissenschaft zu widmen, bilden unter der Studentenschaft eine besondere Klasse, die der „Regularen". Diese befinden sich in nächster Beziehung zu den akademischen Erziehern, welche für sie besondere Sorge zu tragen haben. Die Regularen haben eine besondere Haushaltung und zwar auf Kosten des Staates. Sie stehen auch nicht unter den polizeilichen Gesetzen, sondern sie bilden eine Körperschaft für sich, die ihre eigenen Gesetze hat. Sie heissen auch nach Fichte die „sorgfältig gepflegten Bäume der Schule".

Nach dieser Klasse befinden sich die sogenannten „Socii". Diese Studierenden rekrutieren sich aus den Studenten, welche Kenntnisse und wissenschaftliche Fertigkeiten besitzen, aber ihr Examen noch nicht bestanden oder nicht glücklich bestanden haben. Fichte nennt sie auch die „ungepflegten Bäume der Schule". Zwischen diesen beiden Genossenschaften kann sich noch ein Mittelglied ausbilden, eine Genossenschaft, welche aus Kandidaten besteht, die zum Eintritt in die Klasse der „Regularen" sich vorbereiten. Diese Genossenschaft heisst die der „Novicen".

Diese drei Genossenschaften bilden das studierende Publikum. Die ordentlichen Professoren haben ihre Zuhörer unter den Regularen, die Ausserordentlichen unter den übrigen Studierenden. Aus den Regularen werden dann die fähigen jungen Leute auserwählt, aus welchen sich das Professorenseminarium bildet. Dieses Seminarium hat den Zweck, künftige akademische Lehrer auszubilden. Um alle Hemmnisse aus dem Wege der Entwicklung der Wissenschaften und wissenschaftlichen Kräfte wegzuräumen, verlangt Fichte, dass von Zeit zu Zeit eine Ausscheidung unter den akademischen Lehrern stattfinden soll. Die akademische Tätigkeit hat Jugendfrische und Geistesgewandtheit nötig. Diese nehmen aber mit den Jahren ab. Es ist als zweckmässig für die höhere Erziehung zu betrachten, dass die Hochschule sich periodisch mit frischen Kräften erneuere. Der abgedankte Lehrer wird aber dadurch nicht unbrauchbar, sondern als Träger der Wissenschaft, die nach Fichte der wahre Regulator des Lebens ist, soll er zum Staatsbeamten ernannt werden.

Digitized by Google

Ueberhaupt hat jeder, der die Erziehung in der „Kunstschule“ vollendet, das Recht, die ersten Aemter im Staate zu bekleiden.

Der wissenschaftliche Künstler[1] erlangt als Staatsbeamte sein höchstes Ziel, denn als „Regulare“ ist er *Lernender*, als akademischer Lehrer *Lehrender* und im Dienste des Staates als ausübender Künstler tätig. Zu gleicher Zeit kann er auch der Hochschule nützlich sein. Die verabschiedeten Lehrer sollen den Rat der Alten oder den Senat bilden; es ist dies eine Art französischer Akademie.

Wir werden hier nicht auf die technischen Einzelheiten der Examina wie auch der ökonomische Ausgestaltung dieser Hochschule eingehen. Fichte hat besonders viel von dieser gesprochen und Kuno Fischer meinte sogar, dass unser Philosoph die materielle Lage der zu errichtenden Hochschule so ausführlich besprach, weil er sich nicht in seinem Elemente fühlte. Fichte war, wie schon oben bemerkt worden ist, kein Mann der Praxis. Trotzdem scheint in den Aeusserungen Fichtes über die ökonomischen Einrichtungen und die Verwaltung der Hochschule ein sozialpädagogischer Gedanke vorhanden zu sein. Fichte schlägt vor, auf die Einrichtungen der Stifte und der englischen Universitäten sich berufend, dass die Einkünfte direkt, ja sogar in Natura, von den Provinzen, in deren Umgebung sich die Kunstschule befindet, eintreten sollen, da dieselben Nationalerziehung bezwecken, müssen sie direkt von der Nation, nicht von der Staatskassa, abhängig sein.[2]

Auch soll jeder künftige wissenschaftliche Künstler auf eine bestimmte Stadt oder Kreisgemeinde angewiesen sein, die sich zu ihm als Patron verhielt. Diese Beziehung soll aber keine bloss materielle, sondern vielmehr eine sozialpädagogische sein. Die Stadt oder Kreisgemeinde soll den „Regularen“ als ihren geistigen Sohn betrachten und ihm das wissenschaftliche Leben in allen Hinsichten zu ermöglichen suchen. Daher wird dieselbe einen Teil an dem wissenschaftlichen Ruhme ihres geistigen Zöglings haben, wie einst die griechischen Städte an dem Ruhme des aus ihnen stammenden Olympensiegers.[3] Dieses, meint Fichte, wird grosses Interesse und Achtung für die Wissenschaft bei der Nation hervorrufen, und als Ursache und Anspornung zu wichtigen Ereignissen dienen können.[4]

---

[1] Künstler heisst nach Fichte, der die Kunstschule absolviert hat.
[2] Ebenda §§ 50.
[3] Vergl. ebenda §§ 51.
[4] Vergl. ebenda § 52. S. 168.

Die „Regularen“ müssen aber nicht, wie in Bezug auf ihre ökonomischen Mittel, so auch hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Ausbildung gerade auf ihre Geburtsortschaften angewiesen sein. Der künftige Gelehrte darf nicht, wie es übrigens schon bei dem einfachen Bürger der Fall ist, an seiner „Scholle“ gebunden sein, da dies Starrheit und Stumpfsinn zur Folge hat. Er soll vielmehr zum Zwecke der Ausbildung und Erziehung in eine fremde Universitätsstadt gehen und die ihm notwendigen ökonomischen Mittel nicht von der Heimat beziehen, sondern von den Bezirken, auf welche er durch die Verwaltung der Hochschule angewiesen ist. Dadurch — glaubt Fichte — wird der künftige Gelehrte Sympathien für viele Ortschaften seines Vaterlandes gewinnen und die ganze Nation auf praktischem Wege kennen lernen. Dasselbe verlangt Fichte auch für die ausländischen Studenten, wenn sie sich durch Fleiss und Talent zu den „Regularen“ emporgearbeitet haben. Die Einheimischen sollen nicht im mindesten vor den Fremden bevorzugt werden. Dieses wird zur näheren Verbrüderlichung der verschiedenen Staaten der deutschen Nation dienen, denn das Edelste was die Menschen untereinander verbindet, ist — nach Fichte — die gegenseitige wissenschaftliche Aufklärung.

Ohne auf die Einzelheiten des Planes einzugehen, die übrigens auch nichts Wesentliches für unseren Gegenstand enthalten, heben wir nur den Hauptgedanken des hier Angeführten hervor. Während die elementare Nationalerziehung das Ziel haben soll, den Zögling als freien selbständigen Bürger für die Gesellschaft zu erziehen, bestrebt die höhere neu zu errichtende „Kunstschule“ nationale Erzieher für die Erwachsenen auszubilden, um jene fähig zu machen, für den Fortschritt des staatlichen wie des gesellschaftlichen Lebens, der Wissenschaft und der Kunst, für die Veredelung der Menschheit überhaupt, zu arbeiten. Die Elementarschule soll ihre Türe für alle Volkskinder ohne Unterschied des Vermögens und des Standes offen halten. Die neu geplante „Kunstschule“ soll dafür sorgen, dass kein Talent, keine hervorragende Fähigkeit, verloren gehe. Auch soll die neue Hochschule eine Autonomie erhalten, eine freie wissenschaftliche Republik bilden, nach welchem Muster sich die Staatsmänner im ganzen sozialen Leben zu richten hätten. Wir kommen also wieder zum Gedanken Platos, dass der Staat von den Philosophen regiert werden soll. Nun will aber Fichte, der Demokrat, im Unterschied zum grossen Griechen, dass das ganze Volk zu Philosophen erzogen

Digitized by Google

werden soll. Die Philosophie soll im Leben verwirklicht werden, nicht bloss als tote Buchstaben existieren.

Wenn er aber mit seiner ganzen Energie dafür eintritt, dass die Wissenschaft das Leben durchdringen und dieselbe nach ihren Prinzipien gestalten soll, so ist es nicht im Sinne der Utilitarier — wie etwa eines Bacon, nach dem die Wissenschaft bloss eine Kunst der Erfindung sein soll — zu verstehen; das Ziel unseres Philosophen war — durch die Wissenschaft die Menschenveredelung und die Menschenvereinigung hervorzubringen, die Gegensätze in der Gesellschaft wie unter den Nationen zu vernichten und die Einheit aller Menschen herzustellen. Wie die soziale Erziehung, die sozialen Reibungen innerhalb der Gesellschaft und des Staates, wie auch unter den Nationen aufzuheben hat, ist von Fichte in seiner Schrift: „Der geschlossene Handelsstaat“ behandelt worden. Da aber diese Gedanken mit seiner Rechtsphilosophie eng verknüpft sind, so werden wir die Gelegenheit benutzen, die Sozialpädagogik Fichtes auch von diesem Standpunkte aus zu betrachten.

Die Sozialpädagogik vom rechtsphilosophischen Standpunkte Fichtes.

Fichte deduziert seine Rechtsphilosophie von der Wissenschaftslehre. Nach der W. A. offenbart sich das Ich erst in der freien Tätigkeit. Diese freie Tätigkeit muss aber durch das Nicht-Ich, welches ein vernünftiges Wesen, oder ein anderes Ich, voraussetzt, beschränkt werden. Das Ich kann also nur in der Gemeinschaft mit anderen „Ich“ sich als solches betrachten. Mit anderen Worten, das Ich fordert die Koexistenz vernünftiger Wesen, ihrer gegenseitigen Anerkennung als freie Wesen, ihrer wechselseitigen Ausschliessung der Freiheitssphären d. h. eine Rechtsgesellschaft. Das Ich kann sich selbst nur bei der Anerkennung anderer freien Wesen als freies Wesen anerkennen. Die Freiheit meines Ich ist bedingt durch die Freiheit meines Mitmenschen in der Gesellschaft, und umgekehrt sind meine Mitmenschen nur dann frei, wenn sie mich als frei betrachten. Es folgt daraus, dass ich nur solche Wesen als frei anerkenne, die mich als freies Wesen behandeln. Die wechelseitige Anerkennung der Freiheit und Freiheitstätigkeit des Ich und des vernünftigen „Nichtich“ fordert eine auf beiden Seiten sich beziehende Beschränkung der Freiheitssphäre — und dieses *ist das Recht.* Dieses kann aber aus der Moral aus dem Grunde nicht abgeleitet werden,

weil dieselbe auf dem guten Willen und nur auf ihm basiert, während das Recht mit diesem nichts zu tun hat, wenigstens von diesem nicht ausgeht.* Dass die Menschen als materielle, aber vernünftige Wesen in einer Rechtsgemeinschaft zu leben bestimmt sind, meint Fichte dadurch beweisen zu können, dass der Mensch von der Natur schwächer ist als das Tier und mit weniger Mitteln zum Kampfe ums Dasein ausgerüstet ist als dieses. Kein Leib ist von der Natur so hilflos wie der menschliche. Seine Hilflosigkeit zwingt ihn, die anderen als freie Wesen zu betrachten und ihre körperliche Persönlichkeit, oder „Menschengestalt“ als heilig anzuerkennen. Dieses heisst nach F. *das Naturrecht.*

Wie ist das aber anzuwenden?

Fichte antwortet darauf, dass die bloss sinnliche Erkenntnis freier Personen in der Gesellschaft, in welcher ich lebe, auf meinen Willen keinen Zwang ausübt, sondern nur Anregung gibt, sie anzuerkennen; ob ich konsequent bin und nach meiner Erkenntnis die anderen behandeln werde — ist eine andere Frage. Hier gelangen wir zum Punkt, wo sich die Rechtsmoral vom Naturrecht scheidet. Während die erste absolut und unbedingt gilt: Ich muss die Freiheit der andern Person unter allen möglichen Verhältnissen anerkennen — ist das letztere relativ, es gilt nur unter allgemeiner Anerkennung und Behandlung meiner Person als freien Wesens. Dies „Ich“ und „Nichtich“ als freie Vernunftwesen sind nur in einer Rechtsgesellschaft möglich; ist also der allgemeine Wille der Gemeinschaft rechtlich gestimmt, so ist das Zwangsrecht notwendig d. h. man kann in bestimmten Fällen mich wie die anderen Personen zwingen, die Freiheit und die Unverletzlichkeit aller Mitglieder der Rechtsgemeinschaft zu erkennen. Kein Naturrecht ohne Zwangsrecht. Es muss eine Garantie geben, die das Naturrecht, oder wie es Fichte häufig nennt *das Urrecht,* sichert. Dieses vollzieht nach Fichte der Staat. Er sichert jedem Individuum in der Gesellschaft die Unverletzbarkeit seiner Urrechte, unter welchen unser Philosoph „Leib und Eigentum“, oder die Selbsterhaltung der Person versteht. Der Staat sichert also allen Bürgern ihre Urrechte und zwingt diejenigen, welche sie zu verletzen geneigt sind, sie anzuerkennen, und zwar unter Bedrohung relativer Ausschliessung von der Gesellschaft, z. B. Gefängnisstrafe oder absoluter, wie Hinrichtung des schweren Kriminalverbrechers. Als Repräsentant des allgemeinen Willens der Gesellschaft vollzieht der Staat seine Funktionen, welche die Beziehungen der Bürger regeln. Dieses ist das Zivilrecht.

Digitized by Google

Die Funktionen des Staates sind im Allgemeinen auf drei zurück zu führen[1]. Die Rechtsverletzung zu verhüten — die Polizeigewalt. 2. Die Beurteilung, ob eine Rechtsverletzung stattgefunden hat — also die Gerichtsbarkeit. 3. Die Strafgewalt. Diese Gewalten im Staate müssen von einander getrennt sein; ist z. B. die exekutive und die gesetzgeberische Gewalt in einer und derselben Hand konzentriert, so ist der Rechtszustand kein sicherer mehr. Der Staat kann die Berechtigung seines Daseins nur so lange behaupten, als er gesetzlich handelt, d. h. die Unverletzbarkeit der Urrechte der Bürger sichert. Dass der Staat nach den Gesetzen und der Verfassung gemäss handeln soll, hat das Ephorat zu beachten, welches zu jeder Zeit die Regierung selbst zur Verantwortung für ihre Tätigkeit ziehen kann. Der Ankläger ist dann das Ephorat und die Gesellschaft der Richter. Nur unter solchen Bedingungen ist der Rechtszustand vollkommen gesichert. Ein Despotenstaat ist kein Rechtsstaat, da die Garantie für die gesetzliche Ausübung der Gewalt seitens der Regierung und deren Verantwortlichkeit fehlen.

Wir sehen also, dass der Staat die Urrechte schützt, die doch nur in demselben sich erhalten können. Freilich gehen die Naturrechte dem Staate voraus, festgestellt werden sie aber in diesem. Will man dagegen einwenden, es genüge nicht zu wissen, dass im Staate Gesetze herrschen, es müsse auch gesagt werden, wie die Gesetze der Rechtsgemeinschaft zu gute kommen sollen — so antwortet Fichte, dass schon im Begriffe der Freiheit und Rechterhaltung der Person der Anspruch des Individuums auf freie Tätigkeit und zwar nicht nur für *jetzt* und für *hier,* sondern auch *überall* und für die *Zukunft* enthalten ist. Dies ist das Recht auf Eigentum, d. h. auf den durch freie Arbeit erworbene Besitz. Das Eigentumsrecht ist vom Rechte jeder Person auf seine Selbsterhaltung ableitbar. Der Staat schützt dies nicht nur in negativem Sinne dadurch, dass er die Verletzte desselben bestraft, sondern auch positiv und zwar dadurch, dass er Sorge dafür trägt, dass alle Mitglieder der Rechtsgesellschaft Eigentum haben sollen. Nur durch die Beseitigung der Not kann das Eigentum gesichert werden. Es folgen daraus zwei auch vom Sozialismus akzeptierte Prinzipien: 1. das Recht auf Existenz und 2. das Recht auf Arbeit. Jeder im Staate soll von seiner Arbeit leben und jedem soll seitens des Staates diese zugewiesen werden. Selbstverständlich ist unter dem Begriff „Arbeit“

[1] Vergl. Rechtslehre Kap. III § 165.

nicht nur physische, sondern auch geistige Arbeit gemeint. Jedes Mitglied einer Rechtsgemeinschaft hat also das Recht auf Erhaltung seiner Person durch seine freie Tätigkeit. Dieses Recht sichert ihm der Staat zu. Die Rechtsgesellschaft stützt sich auf die durch den Staat regulierte und organisierte Arbeit. Hier kommen wir zu dem Punkte, wo Fichtes „Geschlossener Handelsstaat" seinen Anfang nimmt.

Dieser ist im Grossen und Ganzen auf seiner Rechtsphilosophie aufgebaut.

Drei Stände sind es, aus denen die Gesellschaft besteht und auf welche der Staat zu wirken hat: der Bauernstand, der die Grundlage der Gesellschaft bildet, der Produzentenstand, der den Rohstoff verarbeitet zum verschiedenen Gebrauch der Menschen, dann; der Vermittler- oder der Kaufmannsstand.

Wie Plato, schildert auch unser Philosoph nicht den tatsächlich bestehenden Staat, sondern den Idealstaat, der aber mehr Anknüpfungspunkte an den existierenden Staat als der platonische hat. Nicht auf revolutionärem Wege, sondern auf reformatorischem, oder wie wir heute sagen würden, auf evolutionistischem soll der Idealstaat Fichtes entstehen. Wir haben schon oben bei der Darlegung seiner Erziehungslehre die Gelegenheit gehabt zu sehen, dass Fichte immer nur an schon existierende Formen und Methoden anknüpfen will. So ist seine Elementarschule bloss die weitere Entwicklung derjenigen Pestalozzis; ebensowenig ist seine höhere Bildungsanstalt eine Schöpfung aus dem Nichts, sie bildet vielmehr den Ueberbau über den schon vorhandenen niederen Formen dieser Art Anstalten. Wie der Biologe in einer niedern Form die potentielle Kraft zur Entwicklung einer höheren Form entdeckt, sei es auf natürlichem oder auf künstlichem Wege, so glaubte Fichte in den intellektuellen und ethischen Seiten der menschlichen Natur, die Möglichkeit einer ungeheuren Entwicklung entdeckt zu haben. Und ebenso wie der Biologe sich ein vollkommenes Ideal von einer Pflanze oder einem Tiere konstruieren kann, zu dem jene sich nähern, ohne es jemals erreichen zu können — ebenso muss nach Fichte ein Ideal von einem Staate aufgestellt werden, den zu verwirklichen der Staat immer streben muss. Ob das Ideal gänzlich realisiert werden kann — kommt nach Fichte gar nicht in Betracht. Die Annäherung zum Ideale ist für ihn Hauptsache, wie wir es übrigens schon oben bei der Behandlung der Schrift „Die Bestimmung des Gelehrten" gesehen haben. Zu diesem Gedanken kehrte er in der Darlegung seiner

politischen Ideen der vom Staatsminister Preussens, von Strauensee, zurück. In derselben bemüht sich Fichte den letzteren zu überzeugen, dass, wenn auch seine Staatsideale aus seinem spekulativen Systeme herstammen, sie doch dessen ungeachtet mit der Wirklichkeit aufs engste verbunden sind. Zu dieser Fichteschen Idee von der Notwendigkeit, immer an das Leben anzuknüpfen, kehrten auch später, die freilich mehr sozialistisch als Fichte gesinnten, Lassalle und Rodbertus zurück. Nicht Revolutionär, sondern Sozialreformator wollte unser Philosoph sein. Die alten sozialen Formen wollte er nicht mit einem Schlage fallen, sondern allmählich sich zu höhern Formen entwickeln lassen. Er war auch nicht Kommunist wie Plato, Thomas Morus, Kampanella, auch nicht Kollektivist. Vor seinen Augen schwebt ein Mittelstandsideal, etwa im Sinne Rousseaus, nach dem Niemand weder zu viel noch zu wenig haben soll. Der Staat sichert jedem Bürger durch Regelung der Produktion im Lande und Ausschliessung des Handels seitens der privaten Kaufleute mit dem Auslande alles das, was zum Erhalten des körperlichen und geistigen Daseins nötig ist. Eben dieses letztere nennt er Eigentum, das — wie wir gesehen haben — nur durch Arbeit erworben werden kann. Es soll im Staate weder solche geben, die nicht von ihrer Arbeit leben, noch solche, die Arbeit suchen und nicht finden. Er erkannte lange vor Marx und Engels, dass das Hauptübel der Gesellschaft die Anarchie der Produktion ist, und dass dies zu beseitigen die Aufgabe des Staates sein soll.

Ohne auf die Einzelheiten des „Geschlossenen Handelsstaats“, die der Nationalökonomie einerseits und der Rechtsphilosophie andererseits angehören, hier eingehen zu können, haben wir in diesem Zusammenhange bloss die charakteristischen Züge des Idealstaates Fichtes ins Auge zu fassen.

Das Privateigentum wird hier nicht aufgehoben, sondern verstärkt. Eigentum aber heisst hier der Ertrag von freier Arbeit. Da alle Menschen von der Natur aus gleich leben wollen und zwar möglichst angenehm, so kann Niemand unter ihnen den Anspruch auf mehr Annehmlichkeiten als der andere erheben. Die Bestimmung des Vernunftstaates ist — wie sich Fichte ausdrückt[1] — „jedem das Seinige zu geben“. Um dies zu erreichen, muss der Staat allen seinen Bürgern Arbeit verschaffen und für die Produkte der Arbeit Absatz finden. Es soll im Vernunftstaate, wie wir schon oben gesehen

[1] G. Handelsstaat 413 B. III.

haben, drei vom Staate bestimmte Klassen geben, unter denen keine Konkurrenz, welche den Kampf aller gegen alle bedeutet stattfinden soll. Im „Geschlossenen Handelsstaat“ richten sich nach der Produktivität der Landwirtschaft die übrigen zwei Klassen: die Klasse der Verarbeiter des Rohstoffes und die der Vermittler des Austausches sollen beschränkt oder vergrössert werden, je nach der angedeuteten Produktivität. War auch Fichte, wie es scheint, von physiokratischen Schriftstellern, z. B. von dem Autor der: „Ephemeriden“, beeinflusst, so ist der angedeutete Gedanke nicht als physiokratisch zu bezeichnen; er hing vielmehr mit der Tendenz Fichtes zusammen, den Handel mit dem Auslande allmählich aber gänzlich aufzuheben und dem Staate zu ermöglichen, alle seine Bedürfnisse mit inländischen Produkten zu befriedigen. Dagegen akzeptiert er von Adam Smith den Gedanken von der grossen Bedeutung der Arbeitsteilung in der technischen Kultur. Anstatt des bekannten von den Nationalökonomen angeführten Beispiels von den Stecknadeln, führt Fichte ein analoges Beispiel von den hölzernen Bauernschuhen an.[1] Nimmt ein Bauer ein Stück Holz selbst, um sich Schuhe zu verfertigen, wird er viel Zeit verbrauchen müssen und die Schuhe werden plump und unbequem sein; dagegen kann ein Bauer viel mehr leisten, wenn er dieselbe Zeit für seine Spezialität verbraucht und ebenso viel bessere Schuhe erhalten, wenn er sie sich von einem andern, der sich speziell der Schuhmacherei widmet, verfertigen lässt. Da nun Fichte das Hauptgewicht auf den Ackerbau legt, so fordert er vom Staate, dass er sich nach der Produktivität dieses Standes richtet und dementsprechend die Zahl der Mitglieder der andern Stände, der „Fabrikanten“ und „Künstler“ auch der Kaufleute, beschränkt oder vergrössert.[2] Es sollen erst alle satt sein und fest wohnen, ehe einer seine Wohnung verziert; erst alle bequem und warm gekleidet sein, ehe einer sich prächtig kleidet. Ein Staat, in welchem der Ackerbau zurück geblieben ist und es mehrerer Hände zu seiner Vervollkommnung bedürfte, in welchem es noch an gewöhnlichen mechanischen Handwerkern fehlt, soll kein Luxus haben. Es kann sich Niemand einem Zweige der Produktion widmen ohne Erlaubnis der Regierung. Die Gewerbefreiheit der Bürger fällt ganz weg. Nur auf diesem Wege — meint unser Philosoph — werde die Anarchie der Produktion weggeschafft werden und die Möglichkeit gegeben sein, sich vom „Notstaat“ zum „Wohlhabendenstaat“ emporzuheben. Als eines der

[1] Siehe Ebenda S. 405.
[2] Vergl. a. a. O. S. 409.

Digitized by Google

wichtigsten Mittel, dies zu erreichen, empfiehlt er den Handel mit dem Auslande allmählich abzubrechen. Dieser Handel bringt der Nation zweifachen Schaden. Erstens dadurch, dass dank demselben viele produktive Kräfte verbraucht werden und auf solche Weise der Nation verloren gehen; dann zwingt er überhaupt die nationale Produktion, sich nach dem Gebrauch des Auslandes, nicht nach dem des eigenen Landes, zu richten. Zweitens ruft derselbe eine schreckliche Habgier und eine gewissenlose Konkurrenz hervor, die Viele ins Elend stürzt.

Das Gold und Silber als Weltgeld soll abgeschafft und anstatt dessen ein Landesgeld eingeführt werden. Der Handel mit dem Auslande kann aber nur allmählich aufgehoben werden. Zuerst soll er den Privatleuten verboten und in den Händen der Staatsregierung konzentriert werden. Nur durch die Monopolisierung des Verkaufs der fremden Waren wird der Staat imstande sein, autonom zu handeln bei der Bestimmung der Preise, sonst könnte er nicht einen Bürger eines anderen Staates zwingen, er soll seine Ware zu diesem und nicht zu jenem Preise verkaufen. Durch die Ausschliessung der Gewerbefreiheit im Staate und die Beschränkung des kommerziellen Verkehrs der Privatleute mit dem Auslande sollte aber nach Fichte nicht bloss die Produktion der Nation vergrössert werden, sondern auch — und hier kommt das sozialerzieherische Moment zum Vorschein — das Volksleben vereinfacht und dann auch die Ausbildung der nationalen Eigentümlichkeiten ermöglicht werden. Dadurch wird auch keine Fähigkeit mehr zu Grunde gehen durch Armut und Not, wie es häufig bei der freien Konkurrenz vorkommt.

War es aber Fichtes Absicht, seinen Staat mit Hilfe einer chinesischen Mauer vom Auslande abzusondern? Dies ist nicht der Fall. Er betrachtet gerade den internationalen Verkehr als einen bedeutenden Erziehungsfaktor im Leben der Nation, nur soll es kein Handels-, sondern ein wissenschaftlicher Verkehr sein.

Der internationale Handel führt oft zum offenen oder geheimen Kriege; dank ihm richtet sich die ganze Politik — wie es besonders in unserer Zeit häufig vorkommt — auf die Handels-Absatzmärkte; dann werden schwere Steuern dem armen Volke auferlegt, um eine ständige Armee und Flotte erhalten zu können. Dagegen führt der internationale wissenschaftliche Verkehr zum Frieden und zur Versöhnung der Nationen, denn die edelsten Verbände der Menschen bestehen — wie Fichte schon in der „Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft“ sich geäussert hatte — in ihrem wissenschaft-

lichen Austausch. „Nur durch die Wissenschaft sollen die Menschen fortdauernd zusammenhängen, nachdem für alles übrige ihre Absonderung in Völker vollendet ist.“[1]

Der Staat, welcher allein das Weltgeld ansammelt, bekommt die Möglichkeit, alles was im Auslande den technischen und der praktischen Wissenschaften zu Gute kommt, erfindende Chemiker, Physiker, Mechaniker, Künstler und Fabrikanten an sich heranzuziehen. Durch gute Belohnung, welche eine solche Regierung den gelehrten Ausländern auszahlt, unterrichten die Letzteren die Bürger über ihre Kunst und Wissenschaften, oder die Regierung schickt nach dem Auslande Leute, die in ihrem Vaterlande noch nicht eingebürgerte Kulturwissenschaft oder Kunst zu erlernen, um dieselben dann in ihr Heimatland zu verpflanzen oder weiter zu entwickeln.

Die Versorgung jedes Bürgers des Vernunftstaates mit allen den Mitteln, welche notwendig sind, um das Dasein annehmlicher zu machen, ist aber nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu einem höheren Zweck, zur Möglichkeit der Ausbildung des Menschen im Menschen, dass er seinen Namen würdig tragen solle. Wenn im Kirchenstaat die Parole galt: „Arbeite und bete“, so lautet im Vernunftstaate die Losung: „Arbeite und bilde dich aus“, und zwar so, dass du die Natur so beherrschen kannst und mit solchen Fertigkeiten ausgestattet bist, dass du mit einem Minimum von angewandter Kraft ein Maximum von Leistungen herausbekommst.[2] Die Arbeit soll im Vernunftstaate so weit gebracht werden, dass sie nicht, wie bis jetzt, als Last, sondern als Vergnügen empfunden wird. „Es ist nicht ein blosser frommer Wunsch für die Menschheit, sondern es ist die unerlässliche Forderung ihres Rechts und ihrer Bestimmung, dass sie so leicht, so frei über die Natur als nur möglich schalten und walten kann.“ „Der Mensch soll arbeiten; aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kraft zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestellt wird. Er soll angstlos mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu richten, zu dessen Anblick er gebildet ist.“ Dieses ist sein Recht, weil er nun einmal Mensch ist.

Betrachten wir nun Fichtes „Rechtsphilosophie“ und den auf derselben gegründeten „Vernunft-“ oder „Geschlossenen Handelsstaat“, so müssen wir zum Schluss kommen, dass, wenn auch Kuno Fischer Recht hat, indem er in diesen Theorien etwas Lykurgisches

[1] Ebenda S. 480. [2] Vergl. 422-423.

Digitized by Google

allerdings mit einer sozialistischen Färbung findet, und die Ausschliessung der Gewerbefreiheit als etwas, was sich mit der Wissenschaftslehre nicht vereinigen lässt, erklärt; wenn auch ferner Fichtes rechtliche und sozialistische Ideen, wie Professor Diel[1] meint, unpraktisch und undurchführbar seien — so kann doch Fichte das grosse Verdienst nicht abgesprochen werden, dass er der erste in Deutschland war, der die soziale Frage auf die Tagesordnung gestellt hat. Er hat zugleich mit Fourrier die Uebel der freien Konkurrenz aufgedeckt und dem Staate die positive Aufgabe gestellt, sich aller ökonomisch Schwächeren anzunehmen. Vor Allem betonte er die Pflicht und zu gleicher Zeit das Recht des Staates für die harmonische Ausbildung aller seiner Mitglieder zu sorgen, andrerseits die Pflicht des Einzelnen, sich als Glied des Ganzen zu betrachten, dem er alle seine Kräfte zu widmen hat, wofür er dann gerechten Anteil am Gesamteinkommen der Gesellschaft beanspruchen kann.[2]

Dieser Gedanke hat auch bei Auguste Comte in seiner Erziehungstheorie Ausdruck gefunden. Nach ihm ist wie nach Fichte das Hauptziel der Erziehung die Entwicklung der *Sozialbilität* und der *altruistischen* Gefühle im Individuum.[3]

Der Idealstaat Fichtes unterscheidet sich von denjenigen Platos, Thomas Morus und der französischen Sozialisten nicht nur durch die Behauptung des Eigentumrechts und Ausschliessung der Gewerbefreiheit, sondern auch durch die Bevorzugung der Monogamie vor der Polygamie und der Weibergemeinschaft. Dann ist noch Folgendes hervorzuheben. Fichte überträgt dem Staat die Regelung der äusserlichen Beziehungen des empirischen „Ich“; was aber die innerliche Entwicklung des „Ich“ anbelangt, so muss sie ganz frei von jedem Einfluss seitens des Staates vor sich gehen. Es gehört auch zu den unveräusserlichen Rechten des Individuums, die Ehe einzig und allein nach persönlichen Neigungen und Gefühlen zu schliessen, nicht wie es etwa bei Plato oder Campanella der Fall ist, die, um die Menschengattung physisch kräftiger zu machen, den Staat die Ehen bestimmen lassen. Nach Fichte wäre dies als unsittlich zu bezeichnen. Er akzeptiert den kategorischen Imperativ Kants, nach welchem der Mensch vom Menschen und selbst von der Menschheit nicht als Mittel, sondern als Zweck betrachtet werden soll.

---

[1] Ebenda. [2] S. Wörterbuch f. S. W. über Fichte. [3] Encyklopädisches Handwörterbuch für Päd. und Erziehung v. Rein, 2. Aufl.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XXXXXII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Kants Gesellschaftslehre

Von

Dr. M. Weissfeld

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung 1
II. Die sozialen Wissenschaften und ihr Gegenstand 8
III. Bestimmungen des Gesellschaftlichen 39
IV. Die Familie 45
V. Die Völker und die Nationen 48
VI. Der Staat 54
VII. Der Völkerbund und der Staat 103
VIII. Die Menschengattung 113

Digitized by Google

I. Einleitung.

Das Thema der vorliegenden Arbeit soll Kants Gesellschaftslehre sein. Allein die Begriffe der Gesellschaft (der Societät) und des Gesellschaftlichen (des Sozialen) bleiben bei Kant unbestimmt. An dieser Unbestimmtheit liegt es, dass wir in unserer Darlegung der kantischen Gesellschaftslehre auch solche Gedanken und Gedankenreihen heranziehen werden, die in der Regel nicht zu dem Gebiete der sozialen Wissenschaften gezählt werden, die aber doch auf das Problem des Gesellschaftlichen und der Gesellschaft Bezug haben. Unter der Gesellschaft aber werden wir eine durch wechselseitige oder einseitige Einflüsse bedingte Vereinigung von Menschen und unter dem Gesellschaftsleben diese Einflüsse selbst verstehen. Mit diesen Wortbestimmungen ist zwar gegeben, dass wir die Existenz der «Gesellschaft» und des «Gesellschaftlichen» zugeben, aber nur insofern man diese Worte in dem Sinne nimmt, welcher ihnen eben beigegeben worden ist. Ob aber Vereinigungen von Menschen und Einflüsse innerhalb dieser Vereinigungen etwas sind, was vom Individuum und dem individuellen Leben unterschieden werden soll — dies bleibt bei jener Bestimmung der Gesellschaft und des Gesellschaftlichen dahingestellt.

Allein aus rein äusserlichen Gründen wird es geschehen, dass wir nicht alles im Kantischen Denken, was auf die Societät und das Soziale Bezug hat, berücksichtigen, sondern ein ganzes Gebiet aus unserer Betrachtung ausscheiden werden. Wir meinen nämlich Kants Ethik oder deren einzelne Gedankengänge, sofern sie das Verhältnis der Menschen zu einander zu ihrem Gegenstande haben. Gleichwohl verhehlen wir uns nicht, dass eine Betrachtung *aller* Gedankengänge Kants, die auf das Problem der Beziehungen der Menschen zu einander sich erstrecken, prinzipiell eine viel grössere Bedeutung haben würde, als eine gesonderte Betrachtung nur eines Teiles dieser Beziehungen.

Mit der Bestimmung unseres Themas ist zugleich gegeben, dass wir alles, was auf den *Menschen* Kant Bezug hat, ausser Acht lassen werden. Daraus folgt konsequenterweise, dass wir die Widersprüche, die Kant in seiner Gesellschaftslehre unterliefen, bloss als logische Widersprüche auffassen und uns um Kants persönlichen Lebensgang oder um die damaligen politischen Ereignisse, die jene Widersprüche etwa veranlassen mochten, nicht kümmern werden. Es ist aber auch, wie wir unten sehen werden, unmöglich, einen andern Weg, als den von uns gewählten, zu befolgen und den Zusammenhang zwischen Kants Widersprüchen und seinen persönlichen Erlebnissen, bezw. gewissen politischen Ereignissen aufzuzeigen.

Wir unterscheiden auch zur Erklärung etwaiger Widersprüche keine «Perioden» in Kants Soziologie, denn, wie gesagt, diese Arbeit hat zu ihrem Gegenstande nicht Immanuel Kant, sondern diejenigen Gedanken — mögen sie sich widersprechen oder nicht — welche in den Büchern dargelegt sind, die den Titel «Kants Werke» haben. Und in welcher Weise würde denn eine Unterscheidung von verschiedenen Perioden in Kants soziologischem Denken dienlich sein? Eine solche Unterscheidung würde uns nur zeigen, dass ein gewisser Gedanke in der Periode A, während ein anderer, ihm widersprechender, in der Periode B konzepiert wurde, was aber die betreffenden Gedanken selber nicht berührt.

Wenn wir alles Persönliche in dieser Arbeit vermeiden möchten, so geschieht es nicht nur, weil es überflüssig wäre, den sozialen und den psychologischen Anlässen der Kantischen Lehren nachzuspüren, sondern auch darum, weil wir einen solchen Versuch für unmöglich halten. Denn sofern uns der Autor selbst nicht auf diese Anlässe aufmerksam macht, können wir nur ein *Möglichkeits*verhältnis zwischen einer gewissen von ihm ausgedrückten Ansicht und einem gewissen persönlichen Erlebnis, bezw. einem gewissen sozialen Ereignis, herstellen, nicht aber ein *Wirklichkeits*verhältnis. Ferner ist dieses Möglichkeitsverhältnis nur eines von unzähligen anderen, ebenfalls möglichen. Denn logischerweise gibt es keine Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen Gedanken und psychischen Erlebnissen oder sozialen Ereignissen. Sofern man den Inhalt der Gedanken in irgend welche Beziehungen zu den menschlichen Erlebnissen setzen will, versagt uns die Logik jegliche Hilfe, wohl darum, weil die Inhalte unserer Gedanken von dem Inhalte unserer Erlebnisse unabhängig sind. Es geht nicht an, sich auf die Erfahrung zu be-

rufen, um eine solche Abhängigkeit nachzuweisen, auch nicht, wenn es bewiesen sein soll, dass gewisse Erlebnisse ausnahmslos zu gewissen Gedanken führen. Denn nicht von einer äusseren Abhängigkeit ist hier die Rede, sondern von einer inneren, einer logischen. Der einzige Ausgang, zu dem wir nun Zuflucht nehmen müssen, liegt in der Einsicht, dass es eine höhere, ausser dem erkennenden Bewusstsein liegende Macht gibt, durch die unter anderem die Entstehungsweise unserer Gedanken, sofern die letzteren nicht bloss durch ein mechanisches Deduzieren aus anderen Gedanken abgeleitet sind, bedingt ist. Die Ausserachtlassung dieser Betrachtungen führt daher vielfach bei dem Versuche, die Entstehung gewisser Gedanken bei einem Autor zu verfolgen, zu den gröbsten Irrtümern.

Wir sagten oben, «sofern die Gedanken nicht bloss durch ein mechanisches Deduzieren abgeleitet sind». Das bedeutet, dass wir die auf diese Weise entstandenen Gedanken ohne Zuhilfenahme der höheren Macht erklären können. Die letztere würde also nicht den Inhalt der abgeleiteten, sondern den der Elemente, der primären Gedanken — wenn man sich so ausdrücken darf — bedingen.

Es kommt hier nicht darauf an, diese höhere Macht näher zu beschreiben. Das wichtigste ist hier nur, dass während wir die abgeleiteten Gedanken sozusagen schaffen, uns dagegen die primären gegeben sind. Diejenige Macht, durch welche sie gegeben sind, nennen wir nun höhere Macht, womit zugleich angedeutet wird, dass sie das vermag, was uns unmöglich ist, nämlich Gedanken (Elemente) zu bilden.

Soviel von den Veranlassungen der Gedanken, sofern der Inhalt der letzteren in Betracht gezogen wird. Was dagegen das Denken als solches, d. h. als Denkprozess betrifft, so ist es wohl durch Erlebnisse bestimmt. Denn es ist nicht abzusehen, was einen gegebenen Denkzustand veranlassen könnte, einem anderen Denkzustand seinen Platz abzutreten, wenn nicht äussere Triebfedern ihn dazu bewegten, zu welchen auch die Erlebnisse gehören. Denn das Denken als Prozess ist ein Nacheinander von Denkzuständen.

Wenn wir oben die Methode berührten, die bei der Darlegung der in der kantischen Soziologie vorkommenden Widersprüche befolgt werden soll, so wollen wir uns hiermit nur gegen einen möglichen Angriff wehren, wobei die Angreifer vielleicht unsere Art, wie wir mit Kants Widersprüchen umgehen, beanstanden werden. Aber an und für sich halten wir überhaupt die Konsequenz des

Digitized by Google

Denkens oder die Widersprüche, die bei einem Schriftsteller vorkommen mögen, nicht für etwas, das für die Beurteilung des Systems oder der Gedankenreihen des betreffenden Autors ausschlaggebend wäre. Denn die Widerspruchslosigkeit erteilt einem in seinen Grundlagen falschen System noch keinen Wert, ausser etwa den der Architektonik, und die bei einem Schriftsteller vorkommenden Widersprüche lassen doch den möglichen Wahrheitswert einzelner Gedanken und Gedankenreihen unangetastet. Wenn wir gleichwohl die Widersprüche, die die Kantische Soziologie aufzeigt, hervorheben werden, so wird es somit nur der Vollständigkeit der Darstellung wegen geschehen.

Wie wir prinzipiell alles vermeiden werden, was sich auf den Menschen Kant bezieht, so werden wir ebenfalls auf Vergleiche der Kantischen Gedanken mit denen anderer Denker, wenn nicht aus prinzipiellen, so doch aus äusserlichen Gründen, verzichten müssen. Zwar könnten solche Vergleiche, wenn sie nur nicht der wissenschaftlichen Mode als solcher entsprungen sind, die Denker miteinander konfrontieren zu lassen, viel dazu verhelfen, die Gedankengänge Kants klarer zu verstehen, allein diese Methode, in ausgiebiger und gewissenhafter Weise befolgt, würde viel mehr Zeit und Raum erfordern, als wir uns hier zugemessen haben.

Es wurde von jemandem gesagt, die soziologischen Schriften Kants — wenigstens die meisten von ihnen — seien wegen ihrer populären Form ungeeignet, als Unterlage für Schlüsse über Kants wissenschaftliche Anschauungen zu dienen. Wir halten diese Ansicht für völlig unbegründet, und wenn irgend eine Ansicht wertlos und jeder Erwiderung unwürdig sein könnte, so wäre es diese. Denn erstens verbirgt ein Schriftsteller unter seinen populären Darstellungen nicht seine Gedanken, d. h. Popularität ist noch nicht Unaufrichtigkeit oder Lüge; zweitens können die Gedanken, die in populärer Form dargelegt sind, vom Verfasser sehr wohl gut überlegt sein; drittens unterscheiden sich Kants soziologische Schriften, der Form nach, nicht im mindesten von seinen übrigen Schriften. Sowohl jene, als auch diese sind esoterisch. Kant hat nie populär schreiben wollen, und alle seine Schriften sind, ohne Ausnahme für ein — um einen Kantischen Ausdruck zu gebrauchen — «gelehrtes Publikum» bestimmt.

Diese Arbeit soll zunächst eine Darstellung sein, aber nicht eine umschreibende, sondern sozusagen eine bearbeitende, indem

wir uns bemühen werden, jeden Gedanken Kants bis zu seinem logischen Anfang zurück- und bis zu seinem logischen Ende fortzuführen. Freilich ist jede Darstellung, sofern sie nicht bloss aus Excerpten besteht, unzuverlässig. Wenn der Leser schon bei der Lektüre eines gewissen Autors einem Hindernisse begegnet, indem die Bedeutung der Wörter und der Ausdrücke bei demselben und beim Leser sich inhaltlich nicht vollständig decken, so kommt bei einer Darlegung für den letzteren noch ein zweites Hindernis hinzu, nämlich das, dass der ursprüngliche Sinn der Ausdrücke des betreffenden Autors auch noch durch den Darleger modifiziert wird. Dieses Hindernis, das auf den individuellen Verschiedenheiten des Geistes beruht, kann hier freilich nicht vermieden werden.

Durch unsere bearbeitende Darstellung der Kantischen Gesellschaftslehre wollen wir einer möglichen Kritik der letzteren vorarbeiten, umsomehr als eine solche Darlegung, abgesehen von den hie und da vorkommenden einzelnen kritischen Bemerkungen, schon selbst in der Auswahl der an Kant gestellten Fragen, wie in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken, eine kritische Arbeit ist. Die eigentliche Kritik aber, falls sie jemand geben wollte, würde nicht anders möglich sein, als wenn der Kritiker die für die Gesellschaftslehre tauglichen *Prinzipien* gewinnt. Zwar könnte man auf dem gewöhnlichen Wege der Kritik schreiten und auch ohne solche Prinzipien zu besitzen ein System beurteilen, allein diese Kritik würde nur eine Sisyphusarbeit bilden. Und man käme vielleicht, je nach den soziologischen Ansichten des Kritikers, der zu ihnen nicht durch Auffindung der Prinzipien, sondern sozusagen durch eine wissenschaftliche Flickarbeit gekommen ist, zu Schopenhauers Ansicht über die kantische Gesellschaftslehre, bezw. über die Kantische Rechtslehre, welche in folgenden harten Worten gegeben ist: «Die Rechtslehre ist eines der spätesten Werke Kants und ein so schwaches, dass obgleich ich sie gänzlich missbillige, ich eine Polemik gegen dieselbe für überflüssig halte, da sie, gleich als wäre sie nicht das Werk dieses grossen Mannes, sondern das Erzeugnis eines gewöhnlichen Erdensohnes, an ihrer eigenen Schwäche natürlichen Todes sterben muss.» («Welt als Wille und Vorstellung» I. Anhang). Wenn man aber bedenkt, dass die Kantische Soziologie in ihrem Verfahren sich von der bis jetzt aufgetretenen überhaupt nicht unterscheidet und dass ihre Mängel die Mängel der Soziologie überhaupt sind, dann wird man wohl einem Denker keine solchen

Digitized by Google

harten Vorwürfe machen, sondern lieber die wahren Prinzipien der Soziologie aufzusuchen sich bemühen. Denn auch Schopenhauers Gedanken über die Gesellschaft und das Gesellschaftliche beruhen nicht auf Prinzipien.

Mit den Prinzipien aber ist es in der Kantischen Gesellschaftslehre schlecht bestellt. Damit wollen wir nicht sagen, die letztere sei prinzipienlos. Allein es kommt hier erstens darauf an, wie diese Prinzipien beschaffen und zweitens darauf, ob sie bewusst sind. Was das letztere betrifft, so muss hervorgehoben werden, dass die Prinzipien der Kantischen Gesellschaftslehre, sofern sie eine Lehre vom Seinsollenden ist, nicht als bewusste Prinzipien bei Kant auftreten, wenn sie auch überhaupt nicht fehlen. Ihr Vorhandensein — ihres Unbewusstseins ungeachtet — ist aber für Kant nur dadurch möglich, dass er sie aus dem *tatsächlichen* Bestande der sozialen Wirklichkeit und der sozial-wissenschaftlichen Lehre hernimmt. Anders ausgedrückt, Kant stützt sich auf das Vorhandensein einer sozialen Wirklichkeit (wie einer sie wiederspiegelnden und sanktionierenden Lehre), die er im Grossen und Ganzen annimmt und billigt, und seine eigene Gedankenarbeit besteht nun darin, diese Wirklichkeit hie und da zu verbessern. Der Vorwurf, den er den «sich so nennenden Praktikern», die am Staate »flicken» wollen, macht, trifft daher ihn selber. Sofern aber die Kantische Gesellschaftslehre mit der tatsächlichen Wirklichkeit sich befasst, würde es freilich nicht ein Fehler, sondern ein Vorzug sein, wenn ihre Voraussetzungen dieser entsprächen, und dazu noch bewusst wären. Das ist aber nicht der Fall. Es ist hier nicht der Ort, dies genauer und auführlicher zu erörtern und zu beweisen; nur bemerken wir, dass durch eben diese Unzulänglichkeit der bisher aufgetretenen soziologischen Theorien überhaupt und der Kants insbesondere für die Erklärung der sozialen Wirklichkeit die psychologischen Phänomene der tiefen Unzufriedenheit und des Bewusstseins der eigenen intellektuellen Machtlosigkeit hervorgehen, die jeden ernst denkenden Menschen erfüllen, sobald er sich über die Societät und das Soziale Rechenschaft geben will.

Es bedarf aber nicht nur prinzipieller *Ansichten*, um die Gesellschaftswissenschaft als solche und in allen ihren Verzweigungen aufzubauen, sondern man muss zuerst Begriffe gewinnen, mit welchen operiert werden soll, die den Stoff zu den prinzipiellen Ansichten

erst abgeben sollen. Anders ausgedrückt, man muss die zu untersuchenden Gegenstände erfassen, sowie die ihnen etwa beizulegenden Prädikate, um eine Lehre aufzustellen. Diese scheinbar so selbstverständliche Bemerkung ist wohl berechtigt, wenn man die Unklarheit und die Verschwommenheit in Betracht zieht, die sich in den sozialen Wissenschaften zeigt, sobald es darauf ankommt, die zu untersuchenden Gegenstände, sowie die möglichen Prädikate derselben zu bestimmen, ein Uebelstand, dem man z. B. in der Naturwissenschaft nicht oder nur selten begegnet.

II. Die sozialen Wissenschaften und ihr Gegenstand.

Wenn wir dieses zweite Kapitel so betiteln, so soll dies seinen Grund nicht darin haben, dass wir ein Problem über die «sozialen Wissenschaften» und ihren «Gegenstand» für logisch berechtigt halten, sondern darin, dass Kant verschiedene Wissenschaften überhaupt, soziale insbesondere, unterscheidet und Versuche anstellt, ihren Gegenstand anzugeben. Denn da man unter Wissenschaft ein System von Gedanken (Begriffen, Anschauungen etc.) versteht, jeder Gedanke aber sich auf etwas bezieht, so kann es keine Diskussion darüber geben, was diese oder jene Wissenschaft zu untersuchen hat, denn das würde bedeuten, dass man für einen Gedanken, der ja schon als solcher seinen Gegenstand hat, erst einen Gegenstand sucht.

Das Problem über die sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand als solches hat daher keine Berechtigung. Anders muss man sich zu dieser Frage stellen, wenn sie bedeuten soll, dass es danach gefragt wird, ob der Gegenstand der betreffenden Wissenschaft in Wirklichkeit existiere und ob er zu erkennen sei. So wird vielfach der Frage nach dem Gegenstande der Philosophie der Sinn substituiert, dass es gefragt wird, ob etwa ein wahres Wirkliches, ein Ding-an-sich existiere und ob es erkennbar sei. In diesem Sinne geben wir die Frage zu. Wenn aber Kant von dem Gegenstand der sozialen Wissenschaften spricht, so meint er keineswegs diese zweite Fassung des Problems.

Weil wir nun das Problem über den Gegenstand der sozialen Wissenschaften (in der ersten Fassung) für logisch unberechtigt halten, so gehört daher der Titel dieses Kapitels nicht zu unserer Gliederung des Stoffes, wie wir sie vorgenommen hätten, wenn wir an die Abfassung einer Gesellschaftslehre gingen, sondern gibt Kants Anschauungen und Tendenzen wieder.

Kant hat öfter Klassifikationen der Wissenschaften vorgenommen,

allein die sozialen Wissenschaften, ausser der Rechtslehre, werden von ihm nie in diese Klassifikationen eingereiht. Diese Tatsache wäre vielleicht dadurch zu erklären, dass Kant über den Gegenstand der sozialen Wissenschaften, als besonderer Disziplinen, nicht im klaren war.

Wir gehen daher bloss zur Aufzählung und Charakterisierung der einzelnen von Kant erwähnten und teils auch ausgeführten sozialen Wissenschaften über, wobei wir freilich partielle Klassifikationen und Zusammenfassungen einzelner Wissenschaften, die sich allerdings bei Kant finden, berücksichtigen werden. Da aber die sozialen Wissenschaften bei Kant vielfach Berührungspunkte mit den individuellen Geisteswissenschaften aufzeigen, so müssen wir der letzteren ebenfalls Erwähnung tun.

An verschiedenen Stellen seiner Werke spricht Kant von folgenden Wissenschaften, die sich auf den Menschen beziehen:

1. Die *Logik*.
2. Die *Kritik der reinen Vernunft*.
3. Die *Kritik der praktischen Vernunft*.
4. Die *Kritik der Urteilskraft* in ihrem ersten Teile, der sich mit der ästhetischen Urteilskraft befasst.
5. Die *Pädagogik*.
6. Die *Tugendlehre*.
7. Die *Rechtslehre*, welche zusammen mit der Tugendlehre die *Metaphysik der Sitten* ausmacht. Die Metaphysik der Sitten und die moralische Antropologie bilden die zwei Teile der *praktischen Philosophie*, der die *theoretische* Philosophie gegenübersteht (Metaphysik der Sitten, Einleitung II).[1] Die Metaphysik der Sitten in ihren beiden Teilen stellt Gesetze a priori auf. Ihre negative Bestimmung besteht darin, dass sie das Moment der Glückseligkeit unberücksichtigt lässt. Denn «wenn die Sittenlehre (d. h. die Metaphysik der Sitten) nichts, als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt sein, zum Behufe derselben sich nach Prinzipien a priori umzusehen (ib.)». Ueber diesen wichtigen Punkt der Kantischen Lehre wird noch in anderen Kapiteln dieser Arbeit die Rede sein. Daraus, dass die Metaphysik der Sitten Gesetze a priori aufstellt,

[1] In unseren Zitaten verweisen wir gewöhnlich auf die einzelnen Paragraphen oder Abschnitte; wo die Seite angegeben wird, da sind die letzten Ausgaben der Kantischen Werke in der „Philosophischen Bibliothek“ zu Grunde gelegt.

Digitized by Google

müsste man den Schluss ziehen, dass nicht die ganze Rechtslehre in das Gebiet dieser Wissenschaft gehöre, sondern ein Teil derselben, nämlich der, welcher sich mit der positiven Gesetzgebung beschäftigt, aus ihr auszuschliessen sei.

Während die Tugendlehre auf das Moralische im Menschen geht, beschäftigt sich die Rechtslehre mit den Gesetzen, die für das äussere Verhalten der Menschen möglich sind (ib. Einleitung § A). Die Rechtslehre ist entweder *Lehre des positiven Rechtes* oder *eigentliche Rechtswissenschaft.* Die erstere ist auf Erfahrung gegründet und befasst sich mit der wirklichen Gesetzgebung, die letztere besteht aus Prinzipien der reinen Vernunft und befasst sich mit dem natürlichen Recht (jus naturae). Kant versteht aber unter dem natürlichen Rechte nicht das, was man gewöhnlich darunter versteht, nämlich «das Recht, das mit uns geboren ist», sondern das Ideal, und zwar, wie er meint, das formale Ideal des Rechtes. Dies ist aus allen Erörterungen Kants in den «Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre», sowie aus seinen anderen Schriften zu ersehen. Bezeichnend sind in Bezug auf die uns hier beschäftigende Frage folgende Worte aus der «Rechtslehre» (§ 34): «Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig (sunt juris naturae); welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seien, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanktioniert zu werden». Der «bürgerliche Zustand» von dem hier die Rede ist, ist aber nichts anderes, als der vollkommene Staat. Freilich gebraucht Kant den Ausdruck «Ideal» nicht, und er würde sich sogar gegen diesen Ausdruck auflehnen, denn nichts lag ihm ferner, als eine *bewusste* Lehre von den Idealen, *als Vorstellungen von Unwirklichkeiten, die wir verwirklichen möchten.* Vielmehr hält Kant das natürliche Recht für etwas, das bereits existiert, und zwar durch die theoretische und die praktische Vernunft in seinem Inhalte beglaubigt. Daher gebraucht auch Kant in der «Rechtslehre» und überall, wo er Bausteine zu einer Rechtswissenschaft sammeln will, nur das Präsens. Den von uns eben bestimmten Begriff des Ideals würde Kant wahrscheinlich, seinen Sprachgepflogenheiten folgend, eine Chimäre nennen. Wenn wir gleichwohl in der Darlegung des Kantischen Gedankenganges den Ausdruck «ideales Recht» gebrauchen, so kommt es daher, dass wir in die Darlegung gewissermassen Kritik hineingelegt haben und einsahen, dass das, was nach Kant ein «reines Vernunftprinzip» des Rechts ist, für den diesen

Gedanken Konzipierenden nichts anderes ist, als eine Vorstellung von einem idealen Zustande. Freilich würde eine Wissenschaft, die zu ihrem Gegenstande Unwirklichkeiten hätte, keine «Wissenschaft» sein, und Kant würde sich gezwungen sehen, auf eine Rechtswissenschaft zu verzichten, wenn er sie als eine Lehre vom Idealen in dem oben bestimmten Sinne definieren wollte. Wie wir aber später bei der Darlegung der Kantischen Gesellschaftslehre sehen werden, ist Kants Rechtswissenschaft eben nichts anderes, als eine Lehre vom idealen Rechte.

Aus dem Begriffe des natürlichen Rechts, das durch die Vernunft beglaubigt ist, folgt, 1. dass es unwandelbar, unhistorisch ist und 2. dass es da ist und nicht willkürlich gesetzt wird (nicht positiv ist), denn es ist durch die ihren Gesetzen folgende theoretische und praktische Vernunft gegeben. Wenn wir diese zwei Merkmale berücksichtigen, so werden wir zugleich einsehen, dass die Anschauungen, die Kant in seinen rechtsphilosophischen Werken, vornehmlich in der «Rechtslehre», entwickelt, und die, trotzdem sie nach Kant nur auf die «Form» des Staates sich beziehen sollen, ein ziemlich ausführliches System darstellen, das Gepräge des Unwandelbaren an sich tragen müssen. Denn wie die Vernunft unwandelbar ist oder sein soll, so auch das Recht, das ja, wie Kant meint, ein reines Produkt der Vernunft ist.

Hier kommen wir zu der Frage, in welchem Sinne Kants Rechtslehre als ein Naturrecht aufgefasst werden kann. Denn wir müssen wohl eingedenk sein, dass dieser Terminus keinen eindeutigen Sinn besitzt. Aus dem bereits Dargelegten ist zu ersehen, dass Kants Rechtslehre eine rationalistische Wissenschaft sei, indem sie ihre Prinzipien nicht aus der Erfahrung sammeln will. Dieser Tendenz der Kantischen Rechtslehre kann eine *relativistische* Tendenz entgegengesetzt werden, nach welcher man im Voraus schon den Erkenntniswert gewisser Lehren beschränkt. Kant gehört in keinem Falle zu den Relativisten, und zunächst in diesem Sinne mag er als Naturrechtler gelten. Dazu kommt noch ein zweites Charakteristikum des Kantischen Naturrechts hinzu, ein Charakteristikum freilich, das Kant selber nicht zugeben würde, das aber in dem Inhalte seiner Lehre gegeben ist: es ist die Richtung auf das Seinsollende, auf das Ideale. Dem Naturrecht könnte man daher bei Kant die positive Rechtslehre insofern entgegensetzen, als diese der Methode noch auf die Erfahrung angewiesen ist, und ihrem Inhalte nach die bereits existierende Wirklichkeit zu ihrem Objekte hat.

Digitized by Google

Die positive Rechtslehre kann ohne die Rechtswissenschaft nicht bestehen, denn sie entlehnt ihr die «unwandelbaren Prinzipien» (Rechtslehre, Einleitung § A). Das soll wohl besagen, dass die positive Rechtslehre auf eine mögliche Annäherung der wirklichen Gesetzgebung an jene «unwandelbaren Prinzipien» der Rechtswissenschaft hinarbeitet. Hierdurch wird aber die Aufgabe der positiven Rechtslehre etwas anders aufgefasst, als Kant sie gewöhnlich auffasst. Denn sie nimmt hier eine mittlere Stelle ein, indem sie zwischen den Idealen und der empirischen Wirklichkeit vermitteln will, und nicht bloss die letztere darstellt. Wir werden bald sehen, dass Kant von einer besonderen wissenschaftlichen Disziplin, nämlich der moralischen Antropologie, spricht, die eben diese Aufgabe hat. Ganz und gar aber können die Prinzipien der Rechtswissenschaft nicht verwirklicht werden. Sie sind keine realisierbaren, sondern nur Richtung gebende Prinzipien. Dieser Gedanke durchzieht die Kantische Soziologie, aber ebenso der entgegengesetzte, dass die Prinzipien der Rechtswissenschaft realisierbar seien. Im weiteren Verlaufe unserer Darstellung werden wir diesen beiden Gedanken begegnen. Allein wie Kant auch darüber denkt, immer meint er, dass es keine Misshelligkeit zwischen der Rechtswissenschaft (oder Moral, wie er sich im ersten Anhang zur Schrift «Zum ewigen Frieden» ausdrückt) und der «ausübenden Rechtslehre», d. h. der Politik, gibt.

Andererseits aber behauptet Kant, dass die Kenntnis des positiven Rechtes für die Auffindung der in der reinen Vernunft zu suchenden Prinzipien der Rechtswissenschaft «vortrefflich zum Leitfaden dienen kann» (Rechtslehre, Einleitung, § B). Es bleibt aber unklar, inwiefern die Kenntnis der wirklichen Gesetzgebung für die Auffindung der reinen Vernunftprinzipien des Rechtes dienlich sein könne. Allein wir haben hier keinen Widerspruch. Denn damit, dass die positive Rechtslehre uns dazu verhilft die Prinzipien der Rechtswissenschaft aufzufinden, wird nicht gesagt, diese Prinzipien selber seien ihrem Inhalte nach von dem positiven Recht abhängig. Erinnern wir uns der Worte aus der Einleitung zur «Kritik der reinen Vernunft»: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle *aus* der Erfahrung». Aber die «Kritik der reinen Vernunft bietet uns keine Hilfe, wenn wir sie — speziell den betreffenden Passus aus der Einleitung — benutzen wollten, um jenes fragliche Verhältnis zwischen

der Kenntnis der wirklichen Gesetzgebung und der Kenntnis der reinen Vernunftprinzipien des Rechtes zu klären. Denn während in der «Kritik der reinen Vernunft» der Gedanke, dass alle Erkenntnisse *mit* der Erfahrung anheben, wenn auch nicht *aus* ihr stammen, bedeutet, dass zeitlich keine Erkenntnis der Erfahrung vorangeht, meint Kant, zwischen der positiven Rechtslehre und der Rechtswissenschaft bestehe nicht (oder nicht nur) ein zeitliches Verhältnis, sondern ein logisches: das positive Recht soll als «Leitfaden» zur Rechtswissenschaft dienen.

Die Rechtslehre (die Rechtswissenschaft) zerfällt in die Lehre vom privaten und in die Lehre vom öffentlichen Recht. Das erstere ist der «Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen», das letztere «der Inbegriff der Gesetze, die einer solchen bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen (siehe § 43 und den Titel des ersten Teiles der Rechtslehre)». Es muss dahingestellt bleiben, ob wir hier eine vollständige Definition des privaten und öffentlichen Rechtes haben sollen oder ob Kant nur eine Seite dieser Begriffe hervorheben wollte. Das öffentliche Recht seinerseits zerfällt in 1. das Staatsrecht; weil nun aber der Staat, wegen der angeblichen «angeerbten Vereinigung» (Blutsverwandtschaft?) auch ein Stammvolk (gens) genannt wird, so entsteht dadurch 2. das Völkerrecht (jus gentium); und weil nun die Erde keine grenzenlose, sondern eine «sich selbst schliessende Fläche» ist, so führt dies unvermeidlich zu dem, was Kant 3. das Weltbürgerrecht nennt (Rechtslehre § 43).

Was das Verhältnis der Rechtslehre zur Ethik anlangt, so hat sich Kant direkt darüber nicht ausgesprochen. Wir werden aber im Verlaufe der folgenden Darstellung sehen, inwiefern Kants Rechtslehre von ethischen Ansichten durchzogen ist. Hier möchten wir nur darauf hinweisen, dass die Sätze, die Kants Rechtslehre bilden, teils durch ethische, teils durch utilitaristische Rücksichten motiviert sind.

8. Die *Anthropologie.* Kant unterscheidet eine moralische, eine physiologische und eine pragmatische Anthropologie. Die moralische Anthropologie befasst sich mit den subjektiven Bedingungen der Ausführung der von der Metaphysik der Sitten aufgestellten Gesetze (Metaphysik der Sitten, Einleitung II). Wenn Kant in der Vorrede zur «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» von einer «praktischen Anthropologie» spricht, die den empirischen Teil der Ethik bildet

so ist es offenkundig, dass diese «praktische Antropologie» ihrem Begriffe nach mit der moralischen zusammenfällt oder wenigstens einen Teil derselben bildet. Die moralische Antropologie nimmt somit eine mittlere Stellung ein zwischen der Rechtswissenschaft und der positiven Rechtslehre. In der «Metaphysik der Sitten» (Einleitung II) spricht Kant so, als ob die moralische Antropologie auch die Pädagogik in sich einschlösse, indem sie unter anderem die Bedingungen aufzeigt, unter welchen die Gebote der Metaphysik der Sitten in der Erziehung zu verwirklichen seien.

Was die physiologische und die pragmatische Anthropologie anlangt, die nach der Vorrede zur «Anthropologie» die eigentlichen zwei Teile der Anthropologie bilden, so geht die erstere auf die Erforschung dessen, «was die Natur aus dem Menschen macht», die letztere auf das, was er selbst aus sich machen kann und soll (Anthropologie, Vorrede). Die erstere geht somit auf das Konstante, die letztere auf das Variable im Menschen aus. Die physiologische Anthropologie, von der auch gesagt wird, sie zergliedere die (ästhetischen) Phänomene unseres Gemüts (Kritik der Urteilskraft, § 29. Allgemeine Anmerkung) und sei, als Wissenschaft des inneren Sinnes, die Kenntnis unseres denkenden Selbst (Kritik der reinen Vernunft S. 349), wäre also Psychologie im jetzigen Sinne dieses Wortes, wie denn Kant selbst sie oft mit der empirischen Psychologie indentifiziert.

Nicht immer unterscheidet Kant eine physiologische und eine pragmatische Anthropologie; einerseits spricht er oft von der Anthropologie schlechthin, ohne anzugeben, dass diese in zwei Disziplinen zerfällt, andrerseits aber anerkennt er oft nur eine pragmatische Anthropologie, unter welcher er dann eine auf die Praxis angewandte Psychologie versteht (physische Geographie, § 2): «Aus ihr (d. h. aus der Anthropologie) macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht spekulativ» (ib.). Die so verstandene Anthropologie und die physische Geographie im weitesten Sinne bilden die zwei Teile der *Weltkenntnis*, die darauf ausgeht, die erworbenen Kenntnisse in Anwendung zu bringen (ib.).

9. Die *Geographie* oder die *physische Geographie* im weitesten Sinne des Wortes. Je nach dem Gegenstande, mit dem sie sich befasst, unterscheidet Kant («Physische Geographie, § 4) 1. eine mathematische Geographie, 2. eine physische Geographie im engeren

Sinne des Wortes, 3. eine politische Geographie, die sich mit dem «Zustande der Staaten und der Völkerschaften» befasst (Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-1766), 4. eine moralische, die die verschiedenen Sitten und Charaktere der Menschen nach den verschiedenen Gegenden behandelt, 5. eine theologische, 6. eine literarische (Physische Geographie, § 4) und 7. eine merkantilische Geographie. Diese dem Anscheine nach befremdliche Einteilung der Geographie kommt daher, dass Kant unter der Geographie eine Wissenschaft versteht, die sich mit dem Nebeneinander im Raume befasst. Die so verstandene Geographie und die Geschichte füllen den gesamten Inhalt menschlicher Erkenntnis, die Geographie den des Raumes, die Geschichte den der Zeit (ib. § 4). Wir sagten «dem Anscheine nach befremdliche Einteilung», denn, genauer besehen, enthalten die allgemeinen geographischen Werke fast alle jene Unterabteilungen, welche Kant unterscheidet, nur nicht so streng von einander abgegrenzt. Kant hatte daher recht, als er sagte: «Der Name der *Geographie* wird hier also in keiner anderen als der gewöhnlichen Bedeutung genommen (ib. § 3)». In der «Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765-66» unterscheidet Kant nur eine physische, eine moralische und eine politische Geographie. Er spricht auch von einer in Fabris «Geistik» erwähnten «Produktengeographie» (Phys. Geogr. § 4, Anmerkung), erklärt aber nicht, ob er eine solche Unterabteilung der obigen Wissenschaft anerkennt.

Kant misst der Geographie einen grossen wissenschaftlichen und Bildung-Wert zu. Wir werden gleich, im Zusammenhang mit der Darlegung seiner Ansichten über die Geschichte, darüber zu sprechen haben. Hier sei nur mitgeteilt, dass Kant meine, ein Mensch, dessen geographische Kenntnisse sehr beschränkt seien, gemeiniglich sehr arm an Begriffen sei (Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, S. 357).

10. Die *Geschichte* oder die *empirische Geschichte*. Die physische Geographie bildet die Grundlage sowohl aller übrigen Unterabteilungen der Geographie als auch der Geschichte, «denn die Begebenheiten müssen sich doch auf etwas beziehen» (Physische Geographie, § 45).

Kant betrachtet es daher als einen grossen Mangel, «wenn man nicht weiss, an welchem Orte etwas geschehen sei, oder welche Beschaffenheit es damit gehabt habe (ib. § 4)». Die Geographie

Digitized by Google

bildet somit insofern das Substrat der Geschichte, als sie den Raum angibt, wo eine geschichtliche Begebenheit stattgefunden hat.

Allein es scheint, als ob nach Kant die Geographie nicht nur in diesem Sinne das Substrat der Geschichte bilde, sondern dass sie auch die Grundlage der Geschichte in einem anderen Sinne sei; sie könne uns nämlich über die Vorgänge der eigentlichen Geschichte Aufschluss geben. So sagt Kant (Physische Geographie, § 37): «Die genauere Kenntnis von Tibet in Asien wäre eine der wichtigsten. Durch sie würden wir den Schlüssel zu aller Geschichte erhalten.» Dieser Ausdruck, wie der Gedanke, den er illustrieren soll, ist aber unklar. Auch die Worte, die gleich darauf folgen, hellen die Sache nicht auf. Kant sagt nämlich: «Es ist dieses (gemeint ist Tibet) das höchste Land, wurde auch wahrscheinlich früher als irgend ein anderes bewohnt und mag sogar der Stammsitz aller Kultur und Wissenschaften sein. Die Gelehrsamkeit der Indier namentlich rührt mit ziemlicher Gewissheit aus Tibet her, sowie dagegen alle unsere Künste aus Hindostan hergenommen zu sein scheinen, z. B. der Ackerbau, die Ziffern, das Schachspiel u. s. w. Man glaubt, Abraham sei an den Grenzen von Hindostan einheimisch gewesen. Ein solcher Urplatz der Künste und Wissenschaften — ich möchte sagen, der Menschheit — verdiente wohl die Mühe einer sorgfältigeren Untersuchung.» Dieses Zitat will zunächst auf die Wichtigkeit der geographischen Erforschung Tibets hinweisen, weil dieses Land der Stammsitz der Kultur sein soll. Die Kenntnis Tibets hätte also für uns dasselbe Interesse, wie es z. B. der Ort hat, wo wir einmal etwas sehr wichtiges erlebt haben. Das ist der eigentliche Sinn der zitierten Worte. Wir finden hier also keine Erklärung des ersten Zitates. Wenn wir dies berücksichtigen und dazu noch in Betracht ziehen, dass die zuletzt angeführten Worte aus der «Physischen Geographie» stilistisch mit den zuerst angeführten nicht verbunden sind, so müssen wir dabei bleiben, dass das erstere Zitat durch das zweite nicht erklärt wird und dass die Ansicht Kants, dass die geographische Erforschung Tibets uns einen «Schlüssel zu aller Geschichte» geben würde, keine eindeutige Erklärung seitens des Interpreten zulässt. Derselben Unklarheit begegnen wir, wenn Kant von der eigentlichen physischen Geographie als einem Fundamente der Geschichte spricht, «ohne welches sie (sc. die Geschichte) von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist» (Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winter-

halbjahre 1765-1766). Diese Unklarheit verbietet es uns, Kant ohne weiteres zu der geographischen Schule in der Soziologie zu zählen, wie sie in der neuesten Zeit aufgetreten ist.

Neben der physischen Geographie zählt Kant auch die Anthropologie und die Sprachwissenschaft zu den Grundlagen der Geschichte. Die Sprachwissenschaft sei speziell für die «alte Geschichte der Völkerwanderungen» dienlich («Nachschrift eines Freundes zum littauisch-deutschen Wörterbuch von Ruhig und Mielcke). Unter den «Völkerwanderungen» sind wahrscheinlich nicht die bekannten mittelalterlichen Bewegungen der Völker zu verstehen, sondern die Wanderungen der Völker in den ältesten Zeiten. Es bleibt freilich noch unbestimmt, was für Wanderungen aus der alten Geschichte gemeint sind und in Bezug auf welche konkreten historischen Verhältnisse der Nutzen der Sprachwissenschaft sich bewährt hat oder sich bewähren kann. Von der Anthropologie, als Grundlage der Geschichte, wird noch später die Rede sein.

Die Geschichte ist eine ebenso zuverlässige Wissenschaft, wie die Geometrie, und diese ihre Zuverlässigkeit beruht darauf, dass sie auf Erfahrung gegründet ist («Nachricht u. s. w.»). Kant vergleicht daher den Polybius mit dem Euklides. Siehe auch «Kritik der Urteilskraft», § 91: « . . . . . die Objekte der *Geschichte* und der Geographie, wie alles überhaupt was zu wissen, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, *wenigstens möglich ist*, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Tatsachen.» Die Erfahrung, auf die die Geschichte sich gründet, ist eine fremde Erfahrung. Zum Unterschiede von der Geographie, bei welcher die fremde Erfahrung die Form der *Beschreibung* hat, erhält die fremde Erfahrung, die die Geschichte ermöglicht, die Form der Erzählung (Physische Geographie, § 3). Das soll wohl bedeuten, dass die Geschichte auf Ereignisse ausgeht.

In demselben Werke (§ 4) versucht Kant auch eine andere Seite des geschichtlichen Erkennens hervorzuheben. Alle Erkenntnisse sind entweder «Begriffe» oder sie beziehen sich auf eine gewisse Zeit oder einen gewissen Raum. Zu den Erkenntnissen der ersteren Art gehört z. B. die Unterordnung der Rinder unter das Geschlecht der vierfüssigen Tiere; was hier das Objekt einer und derselben Erkenntnis bildet, kann in der Wirklichkeit, sowohl zeitlich, als auch räumlich, von einander sehr entfernt sein. Aus Erkenntnissen der zweiten Art besteht die Geographie und die Ge-

Digitized by Google

chichte, von denen die erstere sich auf den Raum, die letztere auf die Zeit bezieht. Während die Geographie auf das Nebeneinander im Raume geht, hat es die Geschichte mit dem Nacheinander der Begebenheiten in der Zeit zu tun. Die Geschichte ist gleichsam eine «kontinuirliche Geographie». Umgekehrt nannte Kant in der «Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765 — 1766» die Geographie im weitesten Sinne dieses Wortes eine «Historie von dem jetzigen Zustande der Erde».

Wenn Kant die Geschichte als die Wissenschaft vom Nacheinander der Begebenheiten, die Geographie als die vom Nebeneinander (des Seienden) bezeichnet, so ist dieser Gedankengang nicht ohne weiteres klar. Will Kant hierdurch alle möglichen Erkenntnisse in zwei Teile teilen — in die Erkenntnisse, welche sich auf das Seiende und die, welche sich auf das Fliessende, Werdende beziehen, und nennt sonach das Gebiet der ersteren «Geographie», das der letzteren «Geschichte»? In diesem Falle würden sich alle Wissenschaften ohne Ausnahme in diese Einteilung eingliedern lassen, je nachdem sie zu ihrem Gegenstande das Sein oder das Werden haben. Wäre diese Auffassung des Kantischen Gedankens richtig, so müssten wir den letzteren, als bloss eine Wortbestimmung ausdrückend, ohne jegliche Bedenken hinnehmen, und nur etwa die Existenz, die Erkennbarkeit und die Beschaffenheit des Seins und des Werdens selbst könnte etwa diskutierbar sein. Allein es ist auch möglich, dass Kant sagen wollte, die *gegebene* Geographie und die *gegebene* Geschichte untersuchen — die eine das Nebeneinander im Raume, die andere das Nacheinander in der Zeit, — und füllen somit das ganze Gebiet menschlicher Erkenntnisse aus. Ein solcher Gedankengang würde freilich eine andere Behandlung erheischen. Denn dann bliebe übrig zu sehen, ob die Bücher geographischen und historischen Inhaltes sich wirklich mit dem Nebeneinander *alles* Seienden im Raume, bezw. mit dem Nacheinander *aller* Begebenheiten in der Zeit befassen, woraus man dann ersehen könnte, ob sie das Gesamtgebiet menschlicher Erkenntnisse ausmachen oder nicht.

Die Betrachtungen über die Geschichte, als Wissenschaft, die die Geschichte als Wirklichkeit, und zwar als Wirklichkeit in der Zeit, abbilden soll, finden sich bei Kant überall, wo er nur von der Aufgabe der Geschichte spricht. Und man darf sich nicht durch sonstige Behauptungen Kants, die den Anstrich haben, als ob sie

zu jenen Betrachtungen in einem scharfen Widerspruche stünden, irre machen lassen. Wir müssen nun zwei Gedankengänge Kants hervorheben, die dem Anscheine nach jene hauptsächlich in der «Physischen Geographie» enthaltenen Betrachtungen über die Aufgabe der Geschichte aufheben, die aber in der Tat eine selbständige Bedeutung haben und für die Frage über das geschichtliche Erkennen gar nicht in Betracht kommen. Wenn wir gleichwohl diese Gedankengänge hervorheben, so kommt es daher, dass man sie irrtümlicherweise benutzen kann (und auch benutzt hat), um über Kants Stellung zur Geschichte zu urteilen.

Der erste Gedankengang betrifft die Unterscheidung von einem «Zeitursprung» und einem «Vernunftursprung». Die Frage nach dem Ursprunge irgend einer Wirkung aus irgend einer Ursache kann nämlich nach Kant entweder eine Frage nach dem Zeitursprung dieser Wirkung, oder eine Frage nach dem Vernunftursprung derselben sein. Im ersten Falle bezieht sich die Frage auf das *Geschehen*, im zweiten auf das *Dasein* der Wirkung (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, I. Stück, 4. Kapitel). In seiner Gesellschaftslehre benutzt Kant beide Fragestellungen; so z. B. in Bezug auf den Ursprung des Staates vertritt er sowohl die Gewalttheorie, nach welcher der Staat durch Gewalt entstanden ist, als auch die Vertragstheorie, — jene als Antwort auf die Frage über den «Zeitursprung», diese als Antwort auf die Frage über den «Vernunftursprung» des Staates. Daraus ist zu ersehen, dass die zweite Frage die erste nicht zu verdrängen tendiert, sondern beide Fragen treten als gleichberechtigt nebeneinander auf, weil sie ihrem Inhalte nach voneinander ganz verschieden sind. Nur das gemeinsame Wort «Ursprung» ist es, das leicht verwirren kann. Wenn dem so ist, so ist es klar, dass Kants Lehre über den «Vernunftursprung» nichts über die Geschichte, speziell über die Aufgabe der Geschichte, entscheidet.

Der zweite Gedankengang Kants, der scheinbar seine in der «Physischen Geographie» dargelegten Betrachtungen über die Aufgabe der Geschichte aufhebt, bezieht sich auf die Art, wie man sich bei der Auffassung der biblischen Berichte verhalten soll. Wir müssen hier ein längeres Zitat aus der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (I. Stück, 4. Kapitel, Anmerkung) anführen: «Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zunutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei oder

wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde. Man muss nicht ohne Not über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird und gar ohne ihn erkannt werden muss. Die historische Erkenntnis, welche keine innere, für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.»

Dieses Zitat bezieht sich auf die Art der Auffassung der Bibel. Wenn Kant daher von den historischen Adiaphora spricht, so meint er eben nichts anderes als die biblischen Berichte und nicht die Geschichte überhaupt. Richard Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 81, 82) hatte daher unrecht, als er in den angeführten Worten aus der «Religion» Kants Verhältnis zu der Geschichtswissenschaft erblickte.

Einmal freilich äussert sich Kant so, dass man eine Geschichte (und zwar eine Geschichte der Philosophie) ohne Zuhilfenahme der Empirie aufbauen könne. Danach hätte also die Geschichte der Philosophie nicht zur Aufgabe, dem empirisch gegebenen Nacheinander der Erscheinungen nachzugehen und sie wiederzuspiegeln. Lose Blätter II, S. 285 ff.: «Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefasst werden könne? Wie der Dogmatismus, aus ihm der Skeptizismus, aus beiden zusammen der Kritizismus habe entstehen müssen? Ja, wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstösst, und diese ein Bedürfnis fühlt sie zu entwickeln, diese Wissenschaft aber ganz in der Seele, obgleich nur embryonisch vorgezeichnet liegt». Allein dies steht mit jenen Auslassungen in der «Physischen Geographie» nur insofern in Widerspruch, als Kant sagt, man könne bei der Konstruktion der Geschichte der Philosophie sich der Erfahrung entschlagen. Andererseits aber wird hiermit noch nicht gesagt, dass die auf solche Weise konstruierte Geschichte der Philosophie dem wirklichen Nacheinader der Philosopheme nicht entspreche.

Im Aufsatze «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte», den Rosenkranz in seiner «Geschichte der Kantischen Philosophie»

(Kants sämtliche Werke, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert, Bd. 12, S. 248) fälschlich zu den theologischen Schriften Kants zählt, der aber doch, ungeachtet dessen, dass Kant seine Darstellung an die ersten Kapitel der Genesis knüpft, zu den rein soziologischen gerechnet werden muss, stellt Kant Untersuchungen über die Anfänge der Geschichte der Menschengattung an, und erörtert dabei die Frage über die Methode solcher Untersuchungen. Er meint, es sei unberechtigt, den geschichtlichen Verlauf ganz und gar auf Mutmassungen zu gründen; eine solche Darstellung der Geschichte würde vielmehr mit einem «Roman» verglichen werden können. Wohl aber sei es möglich, durch Mutmassungen einzelne Lücken in dem Fortgange der Geschichte auszufüllen, indem die Kenntnis des Vorhergehenden und des Nachfolgenden einen ziemlich sicheren Leitfaden zur Entdeckung der Mittelursachen bieten könne. Diesen Gedanken Kants könnte man folgendermassen veranschaulichen: wenn uns im geschichtlichen Verlauf a und c bekannt sind, so können wir gestützt auf diese Kenntnis, auf die Mittelstufe *b* mit annähernder Sicherheit schliessen. Kant stellt aber auch Untersuchungen über den Anfang der Menschengeschichte an und versucht dieses Verfahren, da wir hier auf andere Bedingungen stossen als bei der Untersuchung des Verlaufs der Geschichte, dadurch zu rechtfertigen, dass unter der Annahme, dass die menschlichen Handlungen im Anfange der Geschichte weder besser noch schlechter waren, als sie jetzt sind, man sich somit auf die Erfahrung stützt, wenn man Ansichten über den Anfang der Menschengeschichte ausspricht. Dieser Gedankengang lässt keine eindeutige Auffassung zu. Man muss Kant entweder so verstehen, dass wir bei den Untersuchungen über die Anfangsperiode der Geschichte die Kenntnis der auf die unbekannten Anfänge der Geschichte folgenden Ereignisse einerseits, und die Kenntnis der menschlichen Natur andrerseits, benutzen müssen; oder so, dass wir nur die Kenntnis der menschlichen Natur nötig haben. Wie dem auch sei, die Anthropologie wird hier als ein Fundament der Geschichte ausgegeben. Wir werden unten sehen, dass dies auch zutrifft in Bezug auf die philosophische Geschichte, denn auch diese soll auf der Anthropologie fussen. Allerdings sind für Kant die Ergebnisse der Untersuchungen über den Anfang der Geschichte, wie ihre Methode eben geschildert worden, blosse «Mutmassungen», «obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an die Erfahrung geknüpften Leitfaden».

Aber die Geschichte beschäftigt sich nicht nur mit der Vergangenheit, sondern sie vermag auch künftige Begebenheiten vorauszusagen. Dies sagt Kant im 9. Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». Und auch im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn. No. 1) wird dieser Gedanke wiederholt. Hier meint er, die Frage nach dem künftigen Gang der Geschichte könne auf dreierlei Weise gelöst werden: 1. Durch *Weissagung* oder Prophezeiung, indem man durch übernatürliche Mittel eine Aussicht in die Zukunft gewinnen will. 2. Durch *Wahrsagung*, indem man sich zwar auf die Naturgesetze nicht stützt, das Uebernatürliche aber nicht herbeizieht; dies ist aber nur möglich, wenn der Wahrsager die Begebenheiten, die er zum voraus verkündigt, selber herbeiführt. Die jüdischen Propheten, die den Verfall und die gänzliche Auflösung des jüdischen Staates verkündigten, die Politiker, die aus der Gewährung der politischen Freiheit an das Volk traurige Folgen vorhersehen, die Geistlichen, die den Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists verkündigen, — alle diese können wohl das Zukünftige vorhersagen, denn ihre Tätigkeit und alle ihre Veranstaltungen bezwecken eben dieses für die Zukunft Vorhergesagte, indem die jüdischen Propheten das Volk mit kirchlichen und bürgerlichen Lasten beschwerten, die Politiker «durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebenen Anschläge» das Volk «halsstarrig und zur Empörung geneigt» gemacht haben, die Geistlichen aber, dem Volke die Observanzen und den historischen Glauben zur einzigen Pflicht machend, es eben dadurch zur Irreligiosität verführten. (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 2). 3. Durch Vorhersagung, indem man sich auf bekannte Naturgesetze stützt.

Was sind das aber für Naturgesetze, auf welche eine «vorhersagende» Geschichte sich gründet? Bei der Charakterisierung der «wahrsagenden» Geschichte, die sich jeder Naturgesetze entschlagen will, nennt Kant als Beispiel für die letzteren, die Gesetze der Sonnen- und Mondfinsternisse (Str. d. Fak., 2. Abschn., No. 1). Daraus könnte man schliessen, dass die Gesetze, auf die sich die vorhersagende Geschichte gründet, ihrem Charakter oder ihrer strengen Geltung nach sich von denen der Sonnen- und Mondfinsternisse nicht unterscheiden. In den einleitenden Worten zu der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» hat Kant mit grossem Nachdrucke auf die Gesetzmässigkeit des menschlichen, speziell des sozialen Lebens hingewiesen.

Allein mit diesen wenigen Worten über die Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens ist nur der strenge Charakter derselben angedeutet worden; des näheren werden wir über den Sinn, den Kant in den Begriff der sozialen Gesetzmässigkeit hineinlegt, später zu sprechen haben, wo gezeigt werden soll, dass das Teleologische und das Gesetzmässige, in Anwendung auf das soziale Leben, für Kant Wechselbegriffe seien.

Die Möglichkeit, künftige Ereignisse und Gestaltungen des sozialen Lebens vorauszusagen, hat Kant aber selbst durch die Berufung auf das unberechenbare Moment im Menschen aufgehoben. So sagt er in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschnitt), dass man den Grad der in einem Staate erreichbaren Freiheit nicht bestimmen könne, «eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann». Wenn wir in diesem Satze kein leeres Spiel mit dem Worte «Freiheit» vor uns haben sollen, so kann er wohl den Sinn haben, dass es, beim Vorhandensein eines freien Willens beim Menschen, unmöglich erscheine, die Grenze der erreichbaren politischen Freiheit anzugeben, denn die Menschen, eben als Wesen mit einem freien Willen, sich jeder Berechnung ihrer künftigen Wünsche und Handlungen entziehen. Diese Deutung stimmt auch mit einer Stelle aus dem «Streit der Fakultäten» überein (2. Abschnitt, No. 4), wo Kant ausdrücklich bemerkt, die Voraussagung sei unmöglich, «denn wir haben es mit frei handelnden Wesen zu tun». Diese Ansicht steht aber in einem scharfen Gegensatze zu den Anfangsworten der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», wo gesagt wird, dass, was man sich auch unter der Freiheit des Willens in metaphysischer Absicht denken möge, die Erscheinungen des Willens allgemeinen Naturgesetzen unterworfen seien. Nun bezieht sich aber die politische Freiheit auf die äusseren Handlungen, auf die «Erscheinungen» des Willens. Es könnte daher jedes andere Hindernis sich der Vorhersagung des höchsten erreichbaren Grades der Freiheit entgegenstellen, nur nicht dieses, dass wir es hier mit Freiheit und mit frei handelnden Wesen zu tun haben. Aber auch abgesehen von diesem Widerspruch erfahren wir von Kant nicht, inwiefern die Kenntnis der «Naturgesetze» des sozialen Lebens uns zur Vorhersagung verhelfen kann. Er gibt uns überhaupt den Weg nicht an, der uns zur sicheren Voraussicht künftiger Formen des sozialen Lebens führen dürfte. In Bezug

Digitized by Google

hierauf spricht er sich einmal nur negativ aus, indem er sagt, dass die Frage über den (künftigen) Fortschritt durch die Erfahrung nicht gelöst werden könne, denn wenn diese uns auch zeigen würde, dass das menschliche Geschlecht bisher im Fortschreiten oder im Rückgange begriffen gewesen sei, so folgt daraus nicht, dass nun der «Umwendungspunkt» nicht eintreten könne (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 4).

Während Kant in Bezug auf die Metaphysik behauptete, es seien freilich viele Bücher unter diesem Titel erschienen, in Wirklichkeit aber gebe es bis jetzt noch keine Metaphysik, stellt er an die Geschichte nicht die Frage, ob sie tatsächlich als Wissenschaft bereits vorhanden sei oder nicht. Eine solche Frage war für ihn, wie es scheint, überflüssig, und die Geschichte, die er vorfand, scheint ihn ganz befriedigt zu haben. Die Glaubwürdigkeit der letzteren hat er nicht angezweifelt. Nur meint er, die geschichtlichen Begebenheiten müssen uns durch Gelehrte oder, wie er sich ausdrückt, durch ein gelehrtes Publikum überliefert sein, wenn wir sie als wirklich geschehen betrachten sollen. Dies bringe es mit sich, dass die Geschichte ein viel jüngeres Wissenschaftsgebiet sei, als andere Erzeugnisse des menschlichen Geistes, wie etwa die Poesie (Religion u. s. w., Anfang des ersten Stückes). Daher meint er auch, dass durch die griechische Literatur uns jede ältere oder gleichzeitige Geschichte aufbewahrt, wenigstens beglaubigt werden müsse (Idee zu einer allg. Geschichte, 9. Satz). Die erste Seite der Geschichte des Peloponnetischen Krieges von Thukydides ist daher, wie Kant Hume beistimmt, der einzige Anfang aller möglichen Geschichte, wie das Erscheinen der Septuaginta der Anfang der jüdischen Geschichte ist (ib. Anmerkung). Das letztere Beispiel beweist freilich den Gedanken, den Kant damit beweisen will, nicht, denn durch die Septuaginta wurden nicht die Nachrichten aus der jüdischen Geschichte beglaubigt, sondern der Inhalt der jüdischen Geschichtsquellen, nämlich des Pentateuchs, wurde dadurch der gebildeten und der gelehrten Welt zugänglich gemacht. Der Grad der Glaubwürdigkeit aber blieb der frühere. Kant verwechselt hier die selbständige Forschung mit der Uebersetzung.

Hier wäre es angebracht, einige Worte über Kant als Geschichtskenner einzuschalten. Man spricht oft davon, dass die Geschichte keine starke Seite Kants gewesen sei, und dies wird vielfach zur Herabwürdigung seiner Gesellschaftslehre benutzt. Wir

wollen jetzt nicht die Frage stellen, ob und welcher wissenschaftliche Wert der Kantischen Gesellschaftslehre zukommt, allein es sei hier nur bemerkt, dass wir keinen sichern Grund zur Annahme haben, dass Kant mangelhafte Kenntnisse in der Geschichte besass. Hiermit wollen wir sagen, dass Kant vom geschichtlichen Gange der Menschheit einen eben so guten oder eben so schlechten Begriff hatte, wie jeder gebildete Mensch oder vielleicht jeder Gelehrte. Ob er die Geschichte wirklich kannte, d. h. ob er, ohne ihn mit Anderen zu vergleichen, höheren Anforderungen, die aus der Betrachtung des Wesens des geschichtlichen Ganges der Menschheit und der diesen geschichtlichen Gang wiederspiegelnden möglichen Wissenschaft hervorgehen, entsprechen könnte, — diese Frage gehört nicht in diese Arbeit. Es sei hier nur bemerkt, dass der Lösung dieser Frage die Lösung des Problems über den Wert der traditionellen und über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer methodologisch und inhaltlich befriedigenden Geschichtswissenschaft vorangehen muss. Niemand hat auch zu zeigen versucht, inwiefern Kants Gesellschaftslehre anders würde ausgefallen sein, wenn er reichere Kenntnisse in der empirischen Geschichte besessen hätte. Seine Gesellschaftslehre und sogar seine eigentliche Geschichtsphilosophie hat auch nicht im mindesten wegen seiner angeblichen Unkenntnisse in der Geschichte gelitten. Man vergisst, dass Kant sich mit der empirischen Geschichte nur insoferne befasste, als sie die ältesten Zeiten betrifft, wohin eine wissenschaftliche Geschichte überhaupt nicht gelangt. In dieser Hinsicht könnte also die Kenntnis der Geschichte Kant keine Hilfe leisten. Dann ist auch zu bedenken, dass, was z. B. das Vorhersagen der Zukunft anbelangt, Kant prinzipiell sich auf den Boden der Erfahrung nicht stellen will. Auch hier also könnte er jeglicher Kenntnisse der empirischen Geschichte entbehren.

11. *Die philosophische Geschichte* (dafür finden sich Ausdrücke, wie Weltgeschichte, Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, planmässige Geschichte). Obwohl Kant oft das Wort «Geschichte» gebraucht, ohne anzugeben, ob er damit die empirische oder die philosophische Geschichte meint, so kann doch kein Zweifel darüber sein, dass er diese beiden Disziplinen von einander unterscheiden will. Allein wo Kant den Unterschied zwischen ihnen anzugeben versucht, da sind seine Erklärungen nicht eindeutig. Bald sieht er diesen Unterschied darin, dass die empirische Geschichte mit einer

bestimmten Epoche oder einem bestimmten Lande sich befasse, während die philosophische auf die Erforschung des geschichtlichen Ganges der ganzen Menschengattung ausgehe, bald darin, dass der philosophischen Geschichte der teleologische Standpunkt eigen sei, während derselbe bei der empirischen Geschichte fehle. Endlich könnte man noch vermuten, dass sowohl die «weltbürgerliche Absicht», als auch der teleologische Standpunkt die Merkmale bilden, wodurch sich die philosophische Geschichte von der empirischen unterscheidet. Die beiden Merkmale könnten dann mit einander so verbunden sein, dass der teleologische Standpunkt nur an der Betrachtung des geschichtlichen Ganges der ganzen Menschheit seine Berechtigung finden kann, denn einzelne Ereignisse oder die Geschichte einzelner Völker und Epochen spiegeln uns nur Zufälligkeiten vor. Alle drei Auffassungen sind in dem Aufsatze «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» vertreten. Die erste Auffassung scheint auch in der Rezension des zweiten Teiles der Herderschen Ideen hervorzutreten, wo Kant von einer «allgemeinen Naturgeschichte» des Menschen spricht. Wir werden unten sehen, dass, während Kant ausführliche Auseinandersetzungen nach verschiedenen Richtungen über das zweite Merkmal —, den teleologischen Standpunkt — der philosophischen Geschichte anstellt, er sich mit der Erörterung des ersteren Merkmales, des universalen Charakters dieser Wissenschaft, sehr wenig, und mit der Erörterung der Möglichkeit einer solchen Geschichtsforschung und Geschichtsdarstellung, die die Entwicklung der ganzen Menschenwelt zu ihrem Gegenstande hätte, gar nicht befasst.

Das Gemeinsame aber zwischen der empirischen und der philosophischen Geschichte besteht darin, dass sie sich mit den Erscheinungen des menschlichen Willens befassen. Der angegebene Unterschied findet seine Berechtigung nur in dem Vorhandensein verschiedener Seiten an diesen Erscheinungen des menschlichen Willens. Dadurch will Kant den Vorwurf abwehren, als ob er die empirische Geschichte durch die philosophische verdrängen möchte (Idee usw. 9. Satz). Er glaubt auch, dass auch die letztere durch die erstere nicht ersetzt werden könne. Denn er sieht in der immer wachsenden Fülle des Materials der empirischen Geschichte eine von den Nachkommen kaum zu bewältigende Last, die durch die philosophische Geschichte beseitigt werden könnte, die letztere würde nämlich nur das zur Darstellung bringen, was die Völker und Regierungen in

weltbürgerlicher Absicht getan haben (ib.). Anderseits aber könnte sie sogar die «fabelhaften» Zeiten in ihr Gebiet hereinziehen, wenn nur diese Fabeln etwas enthielten, was das allgemeine Wohl der Menschen im bürgerlichen Zustande fördern könnte (Reflexionen, Nr. 681). Dadurch wird aber das Gebiet der philosophischen Geschichte teilweise erweitert. Zugleich aber streift Kant hierdurch den wissenschaftlichen Charakter der philosophischen Geschichte ab und schiebt ihr praktisch-politische Zwecke unter, in Befolgung welcher man vor einer Unwahrheit oder wenigstens vor geschichtlich Unsicherem nicht zurückscheut. Der philosophischen Geschichte werden damit lehrhafte Tendenzen zugemutet, während Kant die empirische Geschichte immer nur als eine rein theoretische Wissenschaft betrachtet. Eines muss man aber im Auge behalten. Wenn Kant von der immer wachsenden «Last» der empirischen Geschichte und der Beseitigung dieser Last durch die philosophische Geschichte spricht, so mutet er der letzteren nur eine gewisse *Auswahl* des Stoffes zu, und nicht etwa dass sie sich, die Fülle der singulären geschichtlichen Ereignisse in eine gewisse Zahl von Gesetzen zusammenschrumpfen lassend, um Windelbands Ausdrücke zu gebrauchen, aus einer idiographischen in eine homothetische Wissenschaft verwandle. Im Zusammenhange mit dem eben hervorgehobenen praktischen Zweck der philosophischen Geschichte steht noch ein anderer, den ihr Kant zuschreibt. Der Wunsch nämlich, auf den Ehrgeiz der Staatsmänner so einzuwirken, dass diese durch ihre Tätigkeit die Zwecke der Menschheit zu befördern bestrebt wären, könnte ebenfalls einen Beweggrund dazu abgeben, eine philosophische Geschichte abzufassen (Idee zu einer allg. Gesch., 9. Satz). Freilich hält Kant das letztere nur für einen «kleinen» Beweggrund. Wahrscheinlich eben diesen «Vorteil» fasst Kant ins Auge, wenn er im neunten Satz der «Idee einer allgemeinen Geschichte» davon spricht, dass die philosophische Geschichte selbst für die Verwirklichung der Naturabsicht beförderlich sein könne. Ein weiterer Vorteil dieser Disziplin besteht darin, dass sie uns eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet, wo die Menschheit sich endlich zum idealen Zustande emporarbeiten wird. Gleich darauf sagt er: «Eine solche *Rechtfertigung* der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.» Daraus ist zu entnehmen, dass die «tröstende Aussicht» in die Zukunft für eine Theodicee Bedeutung

Digitized by Google

haben soll, und nicht für den Menschen in seiner unbefriedigenden Lage. Das wichtigste bleibt freilich, dass die philosophische Geschichte uns die scheinbare Verworrenheit des geschichtlichen Lebens entwirrt. Dass sie uns auch die Möglichkeit eröffnet, die Zukunft vorauszusehen, ist nicht als ihr spezifisches Merkmal zu betrachten, denn dies hat sie mit der empirischen Geschichte gemein (Idee u. s. w., 9. Satz). Die Vorteile, die Kant der philosophischen Geschichte beimisst, sind also teils wissenschaftlicher, teils praktisch — utilitaristischer, teils theologischer Art.

Es ist hervorzuheben, dass die philosophische Geschichte, wie sie von Kant bestimmt wird, kein Gegenstück zu der empirischen Geschichte bildet, wie es die rationalen Wissenschaften zu den empirischen sind. Während der Unterschied zwischen den rationalen und den empirischen Wissenschaften, wie er gemeiniglich aufgefasst wird, in der Methode der Erkenntnis besteht, liegt der Unterschied zwischen der philosophischen und der empirischen Geschichte in den verschiedenen Seiten der historischen Wirklichkeit, welche den Gegenstand dieser Disziplinen bildet. Und wenn auch Kant von einem verschiedenem Gesichtspunkte spricht, so ist doch unter diesem Ausdrucke nicht etwas Methodologisches zu verstehen, sondern damit will er nur sagen, dass die Objekte der empirischen und der philosophischen Geschichte verschieden seien, denn das Teleologische im geschichtlichen Gange der Menschheit, dessen Aufsuchung die Aufgabe der philosophischen Geschichte ausmacht, bildet ein Moment der Wirklichkeit, das von der empirischen Geschichte ausser Acht gelassen wird. Ebenso das zweite Merkmal der philosophischen Geschichte — ihr «weltbürgerlicher» Charakter — setzt die Existenz einer Menschengattung, im Sinne von allen neben einander bestehenden Völkern und einer ins Unendliche sich ziehenden Reihe von Generationen, voraus, während die empirische Geschichte einen ganz anderen Gegenstand zu ihrem Objekte hat, nämlich die einzelnen Völker und die einzelnen Epochen.

Das erstere Merkmal der philosophischen Geschichte hervorhebend, identifiziert Kant in seinen Auseinandersetzungen die Frage über die Möglichkeit der philosophischen Geschichte mit der Frage über die Realität des Telos, der in der Geschichte herrschenden Naturabsicht. Was nach ihm den Schein der Unmöglichkeit der philosophischen Geschichte erweckt, ist das, dass die Menschen weder bloss instinktmässig, noch wie vernünftige Weltbürger nach

einem verabredeten Plane handeln (Idee u. s. w. Einleitung). Müsste sich die philosophische Geschichte nur auf die Annahme eines instinktmässigen Ganges der Geschichte oder eines von den Menschen verabredeten Planes stützen, so wäre sie freilich unmöglich. Allein die Möglichkeit dieser Disziplin wird durch die Annahme eines jenseits des menschlichen Bewusstseins aufgestellten Planes, einer in der Geschichte waltenden Naturabsicht gegeben (ib.). Die philosophische Geschichte ist somit eine teleologische Disziplin, — aber nicht in dem Sinne, dass sie sich auf unbegründete Phantasien des Geschichtsschreibers stützt, denn «in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu stande kommen». Sie ist eine teleologische Disziplin in dem Sinne, dass sie uns den Plan der Natur, als etwas Reales, das sich in der Geschichte verwirklicht, enthüllt (ib. 9. Satz).

Wir müssen uns jetzt zu Kants Teleologie in Bezug auf den geschichtlichen Verlauf wenden. Zwar ist es notwendig zu bemerken, dass Kant oftmals teleologische Redewendungen, wie sie damals gangbar waren, gebraucht, ohne zugleich teleologische Gedanken ausdrücken zu wollen. Nicht daran werden wir uns bei der Darlegung des Teleologischen in seiner Soziologie halten, sondern diejenigen Stellen der Kantischen Werke berücksichtigen, wo absichtlich und klar teleologisch gedacht wird.

Es ist aber notwendig vorauszuschicken, dass man neben der Teleologie des sozialen Lebens bei Kant keine Gesetzmässigkeit vermuten darf, wenn man diesen Begriff dem der Teleologie entgegensetzen will. Denn wie Kant sich auch ausdrückt, — ob er von einer Gesetzmässigkeit, oder von einer Regelmässigkeit, oder von einer Planmässigkeit des gesellschaftlichen Lebens spricht, — immer will er darunter das Beherrscht-sein des gesellschaftlichen Lebens von einem Telos verstehen. Hören wir, wie er in der Einleitung zu der «Idee u. s. w.» das Walten des letzteren beweisen will. Er fängt damit an, dass er auf die *Naturgesetze* der Erscheinungen des sozialen Lebens hinweist. Gleich darauf meint er, die Geschichte könne uns einen *regelmässigen* Gang dieser Erscheinungen im Grossen und Ganzen aufzeigen, so dass, was an einzelnen Menschen *regellos* erscheint, an der ganzen Menschengattung als eine stetig sich vollziehende *Entwicklung der ursprünglichen Anlagen* derselben aufgefasst werden kann. Schon daraus sieht man, dass für Kant Regelmässigkeit, Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit (Entwicklung der ursprünglichen Anlagen, denn darin oder darin

Digitized by Google

unter anderem besteht Kants Teleologie) Wechselbegriffe sind. Nachdem nun Kant darauf hingewiesen hat, dass die Ehen, Geburten und Sterbefälle, die uns an einzelnen Fällen zufällig scheinen, im voraus zu berechnen seien, geht er entschieden zur Konstatierung der Tatsache über, dass es also eine Naturabsicht gibt, durch welche die sozialen Erscheinungen bedingt werden. Die scheinbare Planlosigkeit im Verfahren der Menschen wird durch ihre Torheit, ihre kindische Eitelkeit, ihre Zerstörungssucht und ihre kindische Bosheit charakterisiert. Die Naturabsicht, die diese «Planlosigkeit» aufheben soll, wird daher von Kant als eine «vernünftige» bezeichnet (Idee zu einer allgemeinen Geschichte, Einleitung), welches Prädikat zu jenen Eigenschaften den Gegensatz bilden soll.

Worin besteht aber die Naturabsicht? Was die Lebewesen überhaupt anbelangt, so sind alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt, sich einmal vollständig zu entwickeln (ib. 1. Satz). Und am Menschen sollen sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abzielen, entwickeln, denn die Vernunft ist das Charakteristische seines Wesens (ib. 2. Satz). Unter dem Begriffe des «Gebrauchs der Vernunft» versteht Kant den vernunftgemässen Gebrauch aller Kräfte des Menschen, dem er einerseits die Autorität, andrerseits den Instinkt gegenüberstellt. Der «Gebrauch der Vernunft», als Gegensatz zur Autorität, ist «Aufklärung» (siehe den Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»). Was die zweite Bedeutung des Ausdruckes «Gebrauch der Vernunft» betrifft, so versteht Kant unter dem letzteren das «Vermögen, die Regeln und die Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern» (Idee u. s. w.; 2. Satz). Der Gebrauch der Vernunft in diesem Sinne wäre also, erstens eine eigene Zwecksetzung, und zweitens eine eigene Auswahl und ein selbständiger Gebrauch der Mittel zur Erlangung der Zwecke. Im § 83 der Kritik der Urteilskraft spricht auch Kant von der eigenen Zwecksetzung, deren Heranbildung im Menschen den letzten Zweck der Natur in Bezug auf diesen bilde. Eben in diesem Sinne muss Kant verstanden werden, wenn er von der Geschichte als einer Geschichte der Freiheit spricht. Man vergleiche «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte»: «. . . . der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloss tierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit.»

Die Entwicklung des «Gebrauchs der Vernunft» ist es also, was die Natur bezweckt. Die letztere trifft auch speziellere Massregeln, um zu diesem Ziele zu gelangen. Allein Kant spricht oft so, als ob der «höchste» Zweck der Natur in Bezug auf die Menschen nicht in der grösstmöglichen Entwicklung des Gebrauchs der Vernunft bestände, sondern in der Einrichtung vollkommener rechtlicher Verhältnisse. So sagt er, dass man die Geschichte der Menschengattung als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen könne, «um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äusserlich-vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen» (Idee u. s. w., 8. Satz). Es ist aber zu vermuten, dass wir hier nur eine ungenaue Ausdrucksweise vor uns haben, dass Kant die Errichtung eines vollkommenen Staates als das Wichtigste unter den Mitteln betrachtet, die zur Entwicklung des Gebrauchs der Vernunft führen.

Je nachdem man also den Ausdruck «Gebrauch der Vernunft» in dem einen oder in dem anderen Sinne nimmt, ist der Zweck der Natur in Bezug auf die Menschheit entweder Befreiung von der Autorität oder Befreiung vom Instinkt oder beides zugleich. In beiden Fällen aber wäre nicht der Inhalt des Intellekts massgebend, sondern der Gebrauch des letzteren als solcher.

An der Naturabsicht, die die menschlichen Dinge lenkt, wäre es einzelnen Menschen und ganzen Völkern wenig gelegen, wenn sie ihnen bekannt wäre. Dennoch steht sie, nach Kant, in keinem Gegensatze zur moralischen Freiheit des Menschen. Lose Blätter II, S. 302: «Wenn ich von der Natur sage, sie *will*, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht so viel als: sie legt uns eine *Pflicht* auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut's selbst — wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).»

Aber die Naturabsicht lenkt doch den geschichtlichen Gang. Wenn daher Kant im dritten Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» sagt: «Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei vom Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat», so will er damit nicht auf die Selbständigkeit des Individuums hinweisen, sondern er will nur sagen, der Zweck der Natur sei, dass der Mensch nicht durch den Instinkt, sondern durch die Vernunft geleitet werde.

Digitized by Google

Aus dem Dargelegten ist zu ersehen, wie unrichtig die Ansicht F. Medicus' ist, welcher meint, dass «Kant ja nicht daran denkt, die Vorsehung als einen Aufsicht führenden Gott zu fassen, der da im Grossen und Ganzen die Menschlein gewähren lässt, von Zeit zu Zeit aber durch persönliches Eingreifen dafür sorgt, dass sich der Gang der Weltgeschichte nicht gar zu weit von seinen Plänen entfernt» (Kants Philosophie der Geschichte, 1902, S. 28). Die Karikatur eines Gottes, der im Allgemeinen die «Menschlein» gewähren lässt, in speziellen Fällen aber sich in ihre Geschäfte einmischt, trifft allerdings für Kants «Vorsehung» nicht zu. Es heisst aber Kant Gewalt antun, den geistigen, führenden und lenkenden Charakter der letzteren leugnen zu wollen. Kants Vorsehung ist eben nichts anderes, als eine jenseits des Menschen stehende und ihn bestimmende geistige Macht, die von ihm bald «Vorsehung», bald «Natur», bald «Weltschöpfer» genannt wird. (Ueber den letzten Ausdruck siehe die Widerlegung des «Abderitismus» im dritten Abschnitt der Abhandlung: «Ueber den Gemeinspruch:» «Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis»).

Wir haben hier Kants Teleologie in Bezug auf das Gesellschaftsleben nur im Allgemeinen skizziert, um gelegentlich in anderen Kapiteln noch darauf zurückzukommen. Nur Eines möchten wir gleich hier bemerken. Die Gründe, die Kant dazu bestimmen, in der Geschichte die Vollziehung einer Absicht der Natur zu sehen, sind aus der Betrachtung der Wirklichkeit hergenommen. Eines der Ergebnisse dieser Betrachtung ist die teleologische Naturlehre, worauf Kant seine soziologische Teleologie stützt (in der «Idee zu einer allg. Geschichte»). Wenn er aber anderswo «moralische Gründe» vorführt, so sehen wir hier nicht etwas, das sich von seinem natur-teleologischen Standpunkt wesentlich unterscheidet, denn die moralischen Gründe sind eben Gründe und beziehen sich in ihrem Gegenstande eben so auf die Wirklichkeit, wie die natur-teleologischen Gründe. Im Zusammenhange mit der Darlegung der Kantischen Lehre von dem Fortschritte werden wir dies klarer einsehen. Wir glauben also, dass sowohl Kants «moralische» Teleologie, als auch seine «Natur»-Teleologie darauf abzielen, das Teleologische des Seienden, der *Wirklichkeit* hervorzuheben. Wir halten daher das Grundmotiv der Schrift Medicus' (Kants «Philosophie der Geschichte») für verfehlt, der in Kants Geschichtsphilosophie das Schwanken zwischen der teleologischen Naturlehre und der moralischen Teleo-

Digitized by Google

logie verfolgen will und die erste als eine Teleologie des Seienden die letztere dagegen nicht als eine solche auffasst.

Die Ueberzeugung von der Existenz einer «Naturabsicht», die dem geschichtlichen Verlauf seinen Zweck und demgemäss teilweise auch seinen Inhalt bestimmt, steht bei Kant in keinem Widerspruche zu der oben bereits erwähnten Lehre von der Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens. Denn diese Gesetzmässigkeit bedeutet nichts anderes, als dass die Geschichte vom Zufall, vom objektiv Unberechenbaren frei ist, und das Nichtzufällige und objektiv Berechenbare der Geschichte wird eben dadurch gegeben, dass eine Naturabsicht in der Geschichte waltet.

Aber nicht die Erforschung des tatsächlichen *geschichtlichen* Lebens führte Kant zu der Behauptung, dass eine Naturabsicht, ein von der Natur dem Menschen gestellter Zweck darin walte, sondern er kommt mit dem teleologischen Standpunkte an das Geschichtliche heran, und es gibt für ihn nur die Frage, ob die Natur oder ob der Mensch der Träger des geschichtlichen Zweckes sei. Kant entscheidet sich für das erstere. Dieses sein Verfahren ist vom Standpunkte seiner sonstigen Behauptungen unberechtigt. In der «Kritik der Urteilskraft» (§ 68) unterscheidet Kant «einheimische» und «auswärtige» Prinzipien der Wissenschaften. Die ersteren sind der betreffenden Wissenschaft «innerlich», die letzteren sind die von anderen Wissenschaften erborgten Prinzipien. Die Heranziehung von «auswärtigen» Prinzipien zum Ausbau einer Wissenschaft findet Kant für unberechtigt, denn jede Wissenschaft ist nach ihm ein System, und nicht ein Anbau oder ein Teil eines anderen Gebäudes, und ist daher also als ein «Ganzes für sich» zu behandeln, obgleich man nachher einen Uebergang aus einer Wissenschaft in die andere herstellen kann. Nun ist aber klar, dass der teleologische Standpunkt der philosophischen Geschichte, wie er in der «Idee u. s. w.» dargelegt ist, aus einem fremden Gebiete, nämlich aus der teleologischen Naturlehre, genommen und die philosophische Geschichte somit auf ein «auswärtiges» Prinzip gegründet ist.

Zur Abfassung der philosophischen Geschichte würden grosse Kenntnisse in der empirischen erforderlich sein (Idee u. s. w. 9. Satz). Von dieser Seite wird nun die philosophische Geschichte keinen Hindernissen begegnen, denn die empirische Geschichte, als Wissenschaft ist, nach Kant, möglich. Eine vollkommene philosophische Geschichte ist aber aus einem anderem Grunde unmöglich, die

Digitized by Google

vollkommene Durchschauung der in der Geschichte herrschenden Naturabsicht übersteigt nämlich das menschliche Erkenntnisvermögen. Die Idee der Naturabsicht kann uns daher nur zum Leitfaden dienen, die scheinbar planlosen menschlichen Handlungen wenigstens *im Grossen* als ein System zu begreifen (ib.).

In den «Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen an ein gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben» sagt Kant, dass die Möglichkeit der philosophischen Geschichte «weder in der Metaphysik, noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des Skeletts des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen» (wie es Herder getan haben soll) liegt, sondern in der Anthropologie, die uns die menschlichen Handlungen zeigt, durch welche der Mensch seinen Charakter offenbart. Und er fügt hinzu, dass er «die Materialien zu einer solchen Anthropologie ziemlich zu kennen glaube, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauchs, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen». Die Kenntnis des Charakters des Menschen soll uns also die Möglichkeit bieten, eine Geschichte des letzteren abzufassen. Bei der Darlegung der Kantischen Lehre über den Fortschritt werden wir sehen, dass er diesen Gedanken verwertet, indem er aus der Anthropologie Schlüsse auf den zukünftigen Gang der Geschichte zieht. Keineswegs aber müssen wir in der «Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung» eine Geschichtsphilosophie sehen (wie es Medicus in seinem Buche «Kants Philosophie der Geschichte» 1902, S. 9 tut), denn in dem angeführten Zitat spricht Kant von einer Geschichte, und nicht von einer Philosophie der Geschichte, die Worte aber «im Ganzen ihrer Bestimmung» deuten eben auf das Charakteristische der philosophischen Geschichte, die auf einem teleologischen Standpunkte beruht, hin. In Bezug auf die Ansicht Kants, wonach man aus der Kenntnis des Charakters der Menschen, d. h. aus der Anthropologie, die Möglichkeit gewinnt, eine philosophische Geschichte abzufassen, lässt sich die Bemerkung machen, dass die philosophische Geschichte danach eine rein deduktive Wissenschaft wäre und dass sie somit auch keiner Kenntnisse in der empirischen Geschichte erfordern würde. Denn mit dem Charakter des Menschen soll bereits ihre Geschichte gegeben sein. Da aber Kant anderswo behauptete, die Kenntnis der empirischen Geschichte sei zur Abfassung der philosophischen unumgänglich, so haben wir hier einen Widerspruch.

Wir haben aber hier noch einen zweiten Widerspruch vor uns. Die Naturabsicht, die die Menschen führt, wenn sieihre Realisierung verwirklichen wollen, und zwingt, wenn sie das nicht wollen, ist eine äussere Macht und liegt nicht im Menschen selber, in seinem Charakter. Der Mensch selber hat sogar kein Interesse für die Naturabsicht. Da es aber die Naturabsicht ist, die den geschichtlichen Verlauf bestimmt, so müsste Kant sagen, wenn er nur konsequent gewesen wäre, dass die Kenntnis des Charakters des Menschen uns bei der Abfassung der philosophischen Geschichte keine Hilfe leisten könne. Für die letztere könnte nur die Kenntnis des Inhaltes der Naturabsicht dienlich sein.

Richard Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 77) glaubt den Kantischen Gedanken wiederzugeben, wenn er sagt: «Jedenfalls müssen wir auch von einer philosophischen Geschichte resigniert Abstand nehmen, wenn es die Vorsehung auf die irdische Glückseligkeit der Einzelindividuen abgesehen hätte». Die Möglichkeit der philosophischen Geschichte soll somit auch darauf beruhen, dass man vom Glückseligkeitsmoment absieht. Allein in Kants Schriften findet sich kein einziges Wort über den Zusammenhang der philosophischen Geschichte und der Abstraktion vom Glückseligkeitsmomente. Wohl konnte man, auf Grund sonstiger Behauptungen Kants, mit Not einen solchen Zusammenhang herstellen, aber das würde voraussetzen, dass Kant absolut konsequent war. Wie wir später sehen werden, verfällt Kant, was speziell das Prinzip der Glückseligkeit anlangt, in Widersprüche.

Wir vermissen in der Aufzählung der sozialen Wissenschaften, von denen Kant spricht und die er teilweise auch ausführt, die Geschichtsphilosophie im Sinne einer sozialen Wissenschaft, die die bestimmte Zeit und den bestimmten Raum, in denen bestimmte Ereignisse sich abspielen, ausser Acht lässt. Denn die philosophische Geschichte, wie ihre Idee oben geschildert worden, fällt keineswegs mit der Geschichtsphilosophie zusammen, weil sie der Verwirklichung der Naturabsicht nachgeht, somit das Moment des Raumes und der Zeit nicht ausser Acht lassen kann. Wohl hat Kant auch geschichtsphilosophische Untersuchungen angestellt, allein, wie es scheint, hat er diese Untersuchungen in keiner besonderen Disziplin zusammenfassen wollen. Seine «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», welche fast ausschliesslich geschichtsphilosophischen Inhaltes ist, nennt Kant doch nur einen «Leitfaden» zu einer Ab-

fassung der philosophischen Geschichte und hält sie nicht für einen geschichtsphilosophischen Versuch, der als Entwurf einer künftig zu bearbeitenden Geschichtsphilosophie gelten soll. In der Rezension über den ersten Teil von Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» gebraucht Kant zwar den Ausdruck «Philosophie der Geschichte», indem er davon spricht, dass Herder die Philosophie der Geschichte auf eine andere Weise betreibt, als man sie nach der gewöhnlichen Anschauung betreiben muss, denn es wird bei ihm «logische Pünktlichkeit in der Bestimmung der Begriffe» und «sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze» vermisst. Hierdurch wird aber nicht angegeben, was den Gegenstand der Philosophie der Geschichte bildet und ob überhaupt Kant eine solche Wissenschaft anerkennt.

Auch eine Wirtschaftslehre erwähnt Kant nirgends, was aber nicht ausschliesst, dass er einige wenige zu dieser Disziplin gehörende Ansichten zum Ausdrucke bringt.

Was die sozialen Wissenschaften überhaupt anlangt, so meint Kant, es komme ihnen, im Gegensatze zur Philosophie, kein «gemeinschaftlicher Massstab» zu (Nachricht u. s. w.). Diese Ansicht wendet er ausdrücklich auf die Geschichte, Rechtslehre u. dgl. an. Ueber diesen Begriff des «gemeinschaftlichen Massstabes», d. h. der Allgemeingültigkeit, werden wir uns hier nicht auslassen, denn dies würde uns zwingen, die wichtigsten Probleme der Kantischen Erkenntnistheorie zu berühren, was ausser dem Rahmen dieser Arbeit liegt.

Wir sind nun mit der Aufzählung und Charakterisierung der sozialen Wissenschaften bei Kant zu Ende. Einen nicht geringen Raum haben wir in unserer Darstellung der Frage über die Möglichkeit der sozialen Wissenschaften gewidmet. Dabei wurde erkannt, dass Kant diese Frage bejaht, wenn auch nicht im absoluten Sinne (z. B. in Bezug auf die philosophische Geschichte). Die Möglichkeit der sozialen Wissenschaften hängt nach Kant von zwei Bedingungen ab: erstens von der Existenz der von den betreffenden Wissenschaften hervorgehobenen Seiten der Wirklichkeit, zweitens von gewissen Voraussetzungen, die in dem Forscher liegen. Diese Voraussetzungen sind rein intellektueller Art. So muss derjenige, der die Rechtswissenschaft aufbauen will, die positive Rechtslehre, derjenige, der die philosophische Geschichte aufbauen will, die empirische Geschichte kennen. Es hat aber Kant niemals der Gedanke

vorgeschwebt, dass für eine gediegene wissenschaftliche Erkenntnis im Gebiete der Geisteswissenschaften auch noch eine andere individuelle Bedingung notwendig sein mag, nämlich eine gewisse Stufe der «sittlichen» Entwicklung, die uns ermöglicht, alle Ansichten, die sich in uns durch die Einwirkung des Milieus (im weitesten Sinne dieses Wortes) und durch den vorherigen Gang der Entwicklung unserer eigenen Gedanken und Erlebnisse gebildet haben, abzuschütteln, um an die Lösung der neu herantretenden Probleme mit der mindesten Beeinflussung von aussen zu gehen. Wir werden vergebens in Kants Schriften nach einer Aeusserung suchen, die darauf Bezug hätte. Kant konnte aber auch nicht eine solche individuelle Bedingung ins Auge fassen, denn hierzu fehlte ihm die Einsicht in den Gegensatz zwischen dem Individuum und seinem natürlichen Leben (im gegebenen Falle ist das selbständige Denken die Form dieses natürlichen Lebens) einerseits und der das Individuum umgebenden Mitwelt, wie der Vergangenheit des Individuums andererseits, die das letztere tief beeinflussen. Daher finden wir auch bei Kant keine Untersuchungen über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft.

Nachdem wir Kants Ansichten über die formale Möglichkeit der sozialen Wissenschaften dargelegt haben, erübrigt es zu zeigen, wie er sich ihre materiale Möglichkeit denkt. Wir müssten daher fragen, was bildet nach Kant das Objekt der sozialen Wissenschaften und wodurch unterscheidet es sich von dem der individuellen Geisteswissenschaften. Damit befasst sich aber Kant nicht. Wenn wir uns z. B. an die Rechtslehre wenden und fragen: was bildet das Objekt dieser Wissenschaft, so antwortet uns zwar Kant, dass es das Recht sei, das von der Rechtslehre untersucht wird, allein er sagt uns nicht, inwiefern das Recht etwas ist, dass einer besonderen, sozialen Wissenschaft bedarf. Anders ausgedrückt, er gibt uns nicht den sozialen Charakter des Rechtes an. Und wenn Kant von der Geschichte sagt, sie befasse sich mit den Erscheinungen des menschlichen Willens (Idee u. s. w., Einleitung), so zeigt er uns doch nicht, inwiefern einige Erscheinungen des menschlichen Willens soziale Erscheinungen und somit z. B. der individuellen Psychologie unzugänglich sind. Kant würde wohl sagen, dass die individuelle Psychologie sich mit dem Individuum beschäftige, während die Geschichte auf das Volk oder auf die Gattung gehe. Er zeigt uns aber nicht die Merkmale, wodurch sich das Volk oder die Gattung qualitativ von dem Individuum unterscheiden und ein besonderes Objekt für sich bilden können.

Digitized by Google

Wenn sich nun Kant mit der materialen Möglichkeit der sozialen Wissenschaften nicht befasst, d. h. wenn er das Objekt der letzteren nicht bestimmt, so hat es keinen Sinn, wenn er von einer Rechtslehre oder einer Geschichte spricht, wenn er verschiedene Wissenschaften überhaupt, verschiedene Gesellschaftswissenschaften insbesondere unterscheidet. Erklärt doch Kant selber: «Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich in die theoretische und praktische einteilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Prinzipien dieser Vernunfterkenntnis ihr Objekt anweisen, spezifisch verschieden sein, *weil sie sonst zu keiner Einteilung berechtigen würden*, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Prinzipien der zu den verschiedenen Teilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntnis voraussetzt» (Kritik der Urteilskraft, Einleitung I). Zwar spricht hier Kant von der Klassifikation der Wissenschaften, allein eine Klassifikation setzt immer eine Unterscheidung der Wissenschaften voraus.

Digitized by Google

III. Bestimmungen des Gesellschaftlichen.

Wenn der Begriff der Gesellschaft (und zwar in der Form der Begriffe des Volkes, der Familie, des Staates) Kant geläufig war, so war ihm dagegen der Begriff des Gesellschaftlichen völlig fremd. Wir haben bereits am Ende des zweiten Kapitels darauf hingewiesen. Bei Ermangelung des Begriffs des Gesellschaftlichen musste natürlich der Begriff der Gesellschaft unbefriedigend ausfallen, denn die Gesellschaft muss ja durch gewisse Merkmale charakterisiert werden, die sie eben vom Individuum unterscheiden. Diese Merkmale geben das Gesellschaftliche, d. h. den gesellschaftlichen Charakter desjenigen an, was als «Gesellschaft» bezeichnet wird.

An diesem Grundgebrechen der Kantischen Soziologie als solcher liegt es, dass die Erörterungen, die Kant über einzelne Fragen, die auf das Problem des Gesellschaftlichen Bezug haben könnten, anstellt, den Stempel des Fragmentarischen und Unzulänglichen an sich tragen müssen. Wenn wir nun daran gehen, die diesbezüglichen Lehren Kants darzulegen, so kann es sich daher nicht um klare Bestimmungen des Gesellschaftlichen handeln. Gleichwohl müssen wir bei Kant nach Ansichten und Problemen suchen, die mit diesen in irgend welchem Zusammenhang stehen könnten, und darin besteht die Aufgabe dieses Kapitels. Wir werden aber auch in diesem Kapitel über einige Formen des sozialen Lebens, die als Aeusserungen des Gesellschaftlichen zu betrachten sind (wie z. B. die Sprache), zu sprechen haben, über solche Formen nämlich, die in den anderen Kapiteln keinen Raum gefunden haben.

Kant spricht öfter so, als ob er den Menschen sowohl für ein soziales, als auch für ein nicht-soziales Wesen hielte. Er spricht daher von der «ungeselligen Geselligkeit» der Menschen (Idee u. s. w., 4. Satz) und davon, dass die Menschen einander «nahe und doch einander fremd» seien («Mutmasslicher Anfang u. s. w.»). Andererseits aber finden sich in Kants Schriften Aeusserungen, die zu beweisen scheinen, dass der Mensch für ihn nur oder hauptsächlich

ein geselliges Wesen sei. In der «Anthropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung») spricht er vom Menschen als einem Wesen, das wie die Biene zu einem Stocke gehört und nicht wie das Hausvieh zu einer Herde. Der gesellschaftliche Trieb des Menschen kommt daher, meint Kant einmal, dass der Mensch in «einem solchen Zustand (d. h. im gesellschaftlichen Zustand) sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt». Es scheint also, der gesellschaftliche Trieb beruhe nach Kant nur auf Berechnung, auf utilitaristischen Gründen, während nach der «Religion u. s. w.» (I. Stück, No. 1) der «Trieb zur Gesellschaft» ausdrücklich zu den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur gezählt wird. An der bezeichneten Stelle wird dieser Trieb neben dem Selbsterhaltungs- und Arterhaltungstrieb aufgezählt, welche drei Triebe die «Anlage für die Tierheit im Menschen» bilden sollen. Wenn nun diese Anlage als «physische und bloss mechanische Selbstliebe» bezeichnet wird, so bleibt es unklar, inwiefern Kant im «Trieb zur Gesellschaft» die Merkmale der Selbstliebe findet.

Andrerseits und im Gegensatz dazu beantwortet Kant in der «Anthropologie» (Kapitel «Der Charakter der Gattung») die Frage, ob der Mensch ein geselliges oder ein «nachbarscheues», «einsiedlerisches» Wesen sei, mit der Behauptung, dass das letztere wohl das wahrscheinlichste sein dürfte.

Es fragt sich nun, wie beschaffen der Geselligkeitstrieb des Menschen ist, d. h. ob man ihn als einen egoistischen oder als altruistischen betrachten muss. Wahrscheinlich meint Kant das erstere. Er hält den Menschen für ein höchst egoistisches, böses, positiv anti-soziales Wesen.

Aus vielen Stellen der Kantischen Werke könnte man entnehmen, dass er diese positive Anti-Sozialität des Menschen ihrem Ursprunge nach für etwas Primäres hält. Es fehlt aber nicht bei ihm an entgegengesetzten Gedanken. —

Wenn Kant in der «Antropologie» («Der Charakter des Volks») den Grund davon, dass Frankreich und England sich in beständiger Fehde befinden, darin erblickt, dass die Charaktere dieser Völker verschieden seien, und wenn er in den «Losen Blättern» (II, S. 305) meint, dass die Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen «den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorschub zum Kriege bei sich führt», so ist dieser Gedanke nicht ohne weiteres klar. Denn

wir wissen nicht, ob Kant, wenn er diesen Gedanken tiefer fasste, als nächste Ursache der Feindseligkeiten zwischen Frankreich und England die durch die Verschiedenheit der Charaktere dieser Völker bedingte positive Anti-Sozialität oder die Verschiedenheit der Charaktere als solche angäbe. Verständlicher und befriedigender wäre das erstere. Dann würde es sich aber fragen, ob die die Feindseligkeiten unter den Völkern veranlassende Antisozialität durch die Verschiedenheit der Charaktere der Menschen *ursächlich* bedingt sei, oder die Existenz von verschiedenen Charakteren die Existenz von einem antisozialen Triebe in sich *einschliesse*. Jedenfalls müssten wir in der Erklärung, die Kant für die angeblich beständigen Feindseligkeiten zwischen Frankreich und England gibt, eine psychologische Tendenz der Geschichtsbetrachtung sehen, denn die geschichtlichen Begebenheiten werden danach durch die Verschiedenheiten der Volkscharaktere bedingt. Dieser psychologischen Tendenz werden wir später noch zweimal begegnen — bei der Erklärung der Tatsache, dass das Autodafé in Spanien noch besteht und bei der Erklärung der Staatsverfassung Deutschlands, deren charakterischer Zug nach Kant im Titelwesen bestehen soll. Wir wollen natürlich nicht sagen, dass diese psychologische Tendenz die Kantische Gesellschaftslehre bestimme. Sie tritt nur neben anderen, teils sie ergänzenden, teils sie aufhebenden Tendenzen auf.

Der psychologische Zug der Kantischen Geschichtsauffassung, den wir hier hervorgehoben haben, hat viel Aehnliches mit der ethnologischen Tendenz der Philosophie der Geschichte, wie sie im 19. Jahrhundert aufgetreten ist, nur dass bei dieser sowohl psychologische als auch physische Merkmale der Völker eine Rolle spielen.

Nach dieser Abweichung kehren wir wieder zu unserem Thema zurück. Wir haben also gefunden, dass die Feindseligkeiten unter den Völkern nach Kant durch die Verschiedenheit der Charaktere der letzteren oder durch die durch diese Verschiedenheit bedingte Anti-Sozialität bedingt seien. In der «Menschenkunde» oder «philosophischen Antropologie» («Von dem Charakter der ganzen Menschengattung») erklärt Kant die Furcht, als die Ursache der Feinseligkeiten zwischen den primitiven Menschen. Diese Feindseligkeiten müssten sonach verschwinden, sobald bei einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung die Furcht der Menschen vor einander verschwinden wird. Kant zieht aber diese Konsequenz nicht. In dieser Erklärung der Furcht als der Ursache der Feinseligkeiten unter

den Menschen ist der Anti-Sozialität gar nicht erwähnt, so dass sie zu fehlen scheint. Im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» gibt Kant noch einen ökonomischen Grund der Feindseligkeiten (oder der positiven Anti-Sozialität) unter den Völkern an. Er sagt nämlich, der Antagonismus unter den Menschen ist erst beim Uebergang zur Hirten- und Ackerbauperiode der menschlichen Geschichte entstanden, denn die Interessen der Hirten und der Ackerbautreibenden kollidieren.

Inwieweit alle diese Erklärungsgründe als unvereinbare einander ausschliessen, oder sich als gleichberchtigte ergänzen oder endlich ineinandergreifen, so dass sie etwa aus über- und untergeordneten Begriffen bestehen sollten, können wir uns wegen der Unbestimmtheit, mit der die diesbezüglichen Auseinandersetzungen Kants behaftet sind, keine Rechenschaft geben. Auch müssen wir in Betracht ziehen, dass diese Unklarheit teils durch die Unklarheit und Ungenauigkeit verschuldet ist, welche Kants Auseinandersetzungen über die Ungeselligkeit, die positive Anti-Sozialität und die Feindseligkeit (als Handlungen) charakterisiert, denn die logische Unterscheidung von diesen drei Begriffen findet sich bei Kant eigentlich nicht, und wir müssten sie nur auf Grund seiner Auseinandersetzungen über konkrete Phänomene aufstellen.

Unter den Bestimmungen des Gesellschaftlichen, von denen bis jetzt die Rede war, begegnen wir der Erwähnung des Sexualtriebes, als eines societätsbildenden Faktors, nicht. Die societätsbildende Rolle des sexuellen Triebes ist Kant unbekannt. Der Geschlechtstrieb ist für ihn nur ein «Antrieb des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung», wobei er unter Gattung eine physische Spezies versteht. Schon in dieser Bestimmung des Gesellschaftstriebes liegt das Charakteristische der Kantischen Lehre in Bezug auf diesen Gegenstand. Dieselbe wird durch folgende Merkmale bestimmt: 1. durch einen teleologischen Standpunkt: der Geschlechtstrieb existiert, damit die menschliche Art sich erhalte; der Träger dieses Zweckes ist die Natur, die dem Menschen, damit ihr Zweck erfüllt werde, den Geschlechtstrieb eingepflanzt hat, und 2. durch einen materialistischen Zug, insofern Kant nur von der physischen Qualität und von den physischen Folgen des Geschlechtstriebes, d. h. von der Erhaltung des menschlichen Geschlechts spricht.

Was den Ursprung der anderen Formen des sozialen Lebens anlangt, so hat sich Kant über die Entstehung der Sprache und

vielleicht auch über das Problem der Herrschaft geäussert. Historisch betrachtet, hat der Mensch sich zum Sichmitteilen bewegt gefühlt, um seine Existenz den anderen lebenden Tieren kund zu geben («Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte»). Zum Sichmitteilen gehört aber auch das Sprechen. In Kants Erklärung wird also unter anderem auch der Grund der Entstehung der Sprache angegeben, und dieser Grund soll ein sozialer sein. An einer anderen Stelle bemerkt Kant ausdrücklich, dass die Sprache nur in einer Gesellschaft entstehen konnte (Reflexionen No. 653). In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (im Kapitel «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung») sagt Kant, die Sprache sei dadurch entstanden, dass der Mensch seine Empfindungen durch Töne ausdrücken wollte. Meint Kant hiermit, der primitive Mensch habe seine Empfindungen den anderen Menschen (oder den Tieren) gegenüber ausdrücken wollen? Dann hätten wir ebenfalls einen sozialen Grund der Entstehung der Sprache. Oder meint er, der primitive Mensch habe seine Empfindungen wiedergeben wollen, ohne Rücksicht auf andere Wesen, und stellt somit einen individuell-psychologischen Grund auf? Dies muss unbestimmt bleiben. Aber wie dem auch sei, Kant gibt uns die Gründe nicht an, die ihn zu gewissen Ansichten über die Entstehung der Sprache führen. Wir haben hier also nur mit Behauptungen zu tun. Jedenfalls wäre es nicht irgend welche «fremde Erfahrung» (die die Geschichtswissenschaft benutzt), die einen solchen Grund abgeben könnte. Es bliebe dann die Anthropologie übrig, aus deren Aufstellungen sich auf die Art der Entstehung der Sprache Schlüsse ziehen liessen. Es fragt sich aber: welche psychischen Qualitäten des Menschen sind es denn, die zu solchen Schlüssen führen können? Wenn aber auch Kant irgend welche Momente aufzeigen könnte, die als Ursache der Sprache gelten sollten, so würde er sich dessen ungeachtet der Beantwortung einer allgemeineren Frage nicht entschlagen können, der Frage nämlich, ob er zwischen einem möglichen und einem wirklichen Entstehungsgrunde der Sprache unterscheidet. Die Beantwortung dieser Frage würde auch in engster Beziehung stehen zu der Frage über die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft, sofern die letztere den Ursachen der historischen Erscheinungen nachgehen will. Damit befasste sich aber Kant nicht. — Was das Problem der Herrschaft anbelangt, so will Kant zwar die (durch die Kultur erworbene) «Neigung zum Vermögen, Einfluss überhaupt auf andere

Digitized by Google

Menschen zu haben», erörtern, allein seine Erklärung dieses Vermögens, als einer Möglichkeit «anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen», beweist, dass er jenem Ausdruck einen engeren Sinn beilegt und darunter die «Neigung» zur Herrschaft versteht.

Diese Neigung ist allen Menschen eigen; daher kann keine Menschengruppe dadurch spezifisch charakterisiert werden (Anthropologie, der Charakter des Geschlechts). Dagegen sind graduelle Unterschiede wohl möglich; so haben die Frauen ein grösseres Streben nach Herrschaft, als die Männer («Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», Kapitel «Von dem Charakter der Menschheit und der Geschlechter»).

Wie es psychologisch möglich sei, einen Einfluss überhaupt oder speziell einen Herrschafts-Einfluss auf andere Menschen auszuüben, — über diese Frage hat sich Kant nicht ausgelassen. Er beschäftigt sich nur mit den äussern Mitteln, wodurch eine Herrschaft über andere möglich wird (zu diesen Mitteln zählt er die Ehre, die Gewalt und das Geld; in der «Pädagogik», Seite 222, werden dazu noch «Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit» gezählt).

Es ist aber auch zu vermuten, dass an der betreffenden Stelle (Anthropologie S. 382) Kant überhaupt nur von einer rein äusseren Herrschaft spricht. Und vielleicht hat er das Problem der Herrschaft, als solcher, gar nicht gekannt.

Digitized by Google

IV. Die Familie.

Kant gelangt zu dem Begriff der Familie und zu den Untersuchungen über dieselbe auf dem Wege der Erörterungen über den Geschlechtsverkehr. Er unterscheidet zunächst einen natürlichen und einen unnatürlichen Geschlechtsverkehr, je nachdem dieser zwischen Menschen oder Menschen und Tieren (Sodomie) stattfindet. Die Sodomie betrachtet er als die Verletzung der Menschheit in unserer eigenen Person. Der natürliche Geschlechtsverkehr seinerseits ist ein solcher entweder «nach der blossen tierischen Natur» oder nach dem Gesetz. Die letztere Form ist die Ehe, durch welche erst die Familie ermöglicht wird.

Während wir bei Kant den Erörterungen der Begriffe der Menschengattung, des Volkes, der Nation u. dgl. begegnen, spricht er nie von der Familie, als einer sozialen Vereinigung von Menschen, die das besondere Interesse des Beobachters durch ihre Festigkeit und durch die Fülle der sich in ihren Grenzen abspielenden Einflüsse hervorruft. Die Familie spielt daher in seinen geschichtsphilosophischen und soziologischen Untersuchungen keine Rolle. Sie ist für ihn, wenigstens der Mann und die Frau, nur eine «Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften» (Rechtslehre, § 24). Was die rechtliche Form, in welcher eine Geschlechtsgemeinschaft stattfinden kann, anlangt, so ist dies die Form der Ehe, welche allein durch die Rechtsgesetze der reinen Vernunft, durch das Gesetz der Menschheit gefordert wird. Dies beweist Kant folgendermassen (Rechtslehre, § 25). Im Geschlechtsverkehr gibt sich ein Mensch dem andern hin und macht sich somit zur Sache, was im Widerspruch steht mit der Würde der Menschheit. Diese Würde kann aber wieder hergestellt werden, wenn der andere Mensch seinerseits sich jenem hingibt, wenn somit eine wechselseitige Sich-Hingabe stattfindet. Daraus folgert Kant, dass

Digitized by Google

der Geschlechtsverkehr nur unter der Form der Ehe zulässig sei. Kant verwirft daher das Konkubinat und die «Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss» einer andern Person, das ist die Prostitution; dabei benutzt er noch ein zweites Argument, dass nämlich sowohl beim ersten, als beim zweiten Verhältnis die Personen rechtlich zur Erfüllung ihrer Versprechen nicht angehalten werden können (ib., § 26). Die Ehe muss daher die Form einer Monogamie haben.

Das Verhältnis der Ehegatten zu einander ist ein dinglich-persönliches. Daher hat jeder der Ehegatten das Recht, im Falle, wenn der andere Teil ihn verlassen hat, letzteren «gleich einer Sache» in seine Gewalt zurückzubringen (ib., § 25). Was die ökonomische Seite der Familie anlangt, so findet in der Ehe eine Gemeinschaft des Besitzes statt, wenn sich nur nicht einer der Ehegatten rechtlich und freiwillig eines Teiles des Besitzes begeben hat (ib., § 26).

Die ausführlichen Auseinandersetzungen über die Charakterzüge des männlichen und weiblichen Geschlechts, die sich in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», der «Anthropologie», der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (herausgegeben von Starke, 1831) und den «Reflexionen» (herausgegeben von Erdmann) vorfinden, dürfen wir hier nicht darlegen, denn es liegt kein Grund für die Vermutung vor, dass Kant diese verschiedenen Charakterzüge auf sozialen Erscheinungen gegründet sein liess. Nirgends in Kants Schriften wird auch nur angedeutet, dass wenn nicht alle, so doch viele Unterschiedsmerkmale der Geschlechter ihren Grund im verschiedenen Grade des sexuellen Triebes (oder, besser, des sexuellen Strebens) bei den Männern und bei den Frauen einerseits, und der Verschiedenartigkeit des Triebes selbst, der als aktiver und passiver auftritt, anderseits, haben mögen. [1]

[1] Die Tatsache, dass wir hier vom sexuellen Trieb als einer sozialen Erscheinung sprechen, bedarf einer besondern Erklärung. Wie wir im Anfang des einleitenden Kapitels sagten, verstehen wir unter dem „Sozialen“ (oder „Gesellschaftlichen“) Einflüsse, die sich zwischen Menschen abspielen. Es soll hier hinzugefügt werden: nicht nur Einflüsse, sondern auch Tendenzen zu solchen Einflüssen, abgesehen davon, ob diese Tendenzen mit Erfolg begleitet sind oder erfolglos bleiben. Der Sexualtrieb gehört also insofern zu den sozialen Erscheinungen, als er darauf hinausgeht, gewisse Einflüsse auszuüben oder zu erleiden.

Das Eherecht bildet bei Kant den ersten Teil des «Rechts der häuslichen Gesellschaft.» Daran reiht sich noch, als zweiter und dritter Teil, das Elternrecht und das Hausherrn-Recht. Was das erstere anbetrifft, so liegt auf den Eltern die Pflicht der Ernährung und Erziehung der Kinder, weil die letztern ohne ihre Einwilligung hervorgebracht waren, mithin die Eltern sie «mit diesem ihrem Zustande zufrieden» machen müssen (Rechtslehre, § 28). Kants Ansichten über das «Hausherrnrecht» brauchen wir hier nicht darzulegen, da sie kein Interesse bieten, wie denn überhaupt dieses Problem als solches in keinen Beziehungen zu irgend welchen prinzipiellen Erörterungen stehen kann.

Digitized by Google

V. Die Völker und die Nationen.

Während Kant in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» keinen Unterschied macht zwischen Volk und Nation, unterscheidet er sie dagegen in der «Anthropologie» («Der Charakter des Volkes»), und zwar so, dass er unter einem Volke eine in einem gewissen Landstrich wohnende Menge von Menschen versteht, insofern sie ein Ganzes ausmachen, und unter einer Nation eine Menge von Menschen, welche sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennen. Die Bestimmung einer Nation, die in diesen Worten enthalten ist, schliesst somit zwei Urteile in sich ein: 1. dass eine Nation ein politisches Ganzes ausmacht, 2. dass sie ihrem Bestande nach homogen ist. Die Definition des Volkes bleibt viel unbestimmter.

Im vierten Abschnitte der «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» ist sich Kant des Problems über den Ursprung der Charakterzüge verschiedener Völker bewusst und fasst das Problem so auf, dass die Unterschiede zwischen den Völkern, und zwar die Unterschiede, welche sich auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen beziehen, erstens entweder zufällig sind und von den Zeitereignissen und der Regierungsart abhängen, oder zweitens mit Notwendigkeit an das Klima gebunden sind. Hier findet man keinen Hinweis darauf, dass der Volkscharakter unabänderlich und frei sowohl von politischen als auch von klimatischen Einflüssen sein kann. Dies hat Kant erst später in Betracht gezogen, und zwar in der «Anthropologie» («Der Charakter des Volkes»). Hier leugnet er, dass der Charakter eines Volkes durch die Regierungsart gebildet wird. Einer solchen Behauptung stellt er die bezweifelnde Frage entgegen: Woher hat denn die Regierung selbst ihren eigentümlichen Charakter? Damit will er sagen, die Regierung gehöre ebenfalls zum Volke und ihr Charakter werde daher durch den des

Volkes bestimmt. Zugleich wird hiermit die Homogenität des Staates, in Bezug auf die Regierenden und die Regierten, behauptet. Er leugnet aber auch, dass der Charakter eines Volkes durch Klima und Boden geschaffen wird, denn die «Wanderungen ganzer Völker beweisen, dass sie ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, sondern diesen ihnen nur nach Umständen anpassten, und doch dabei in Sprache, Gewerbeart, selbst in Kleidung, die Spuren ihrer Abstammung und damit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lassen». Es bliebe somit die dritte Möglichkeit übrig, dass der Charakter der Völker durch keine äusseren Einwirkungen bedingt, sondern einfach gegeben sei, und sich unverändert erhalte. In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (S. 352) nimmt Kant eine gewissermassen mittlere Stellung ein, indem er dort sagt, die Verschiedenheit der Volkscharaktere könne nicht völlig aus «gelegentlichen Ursachen», zu welchen er einerseits klimatische und wirtschaftliche, anderseits moralische zählt, erklärt werden, sondern schon in der Natur der Menschen liege, denn diese Verschiedenheit findet oft bei Völkern statt, die unter gleichen Umständen sich befinden. Wir begegnen aber bei Kant einer ganz entgegengesetzten Ansicht darüber, indem er meint: «Die nördlichen Völker, die nach Spanien übergegangen sind, haben nicht allein eine Nachkommenschaft von Körpern, die lange nicht so gross und stark als sie waren, hinterlassen, sondern sie sind auch in ein Teperament, das dem eines Norwegers oder Dänen sehr unähnlich ist, ausgeartet» (Physische Geographie, 2. Teil, § 4). Und wenn Kant sagt, die Sprache sei ein vorzügliches Mittel zur Erhaltung des Volkscharakters («Nachschrift eines Freundes zum littauischen Wörterbuch von Ruhig und Mielcke»), so gibt er eben dadurch die Möglichkeit zu, dass der Volkscharakter veränderlich sei.

In den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» beschreibt Kant mit grosser Ausführlichkeit die Charakterzüge verschiedener Völker. Diese Beschreibung unternimmt er vom Standpunkte des «Gefühls des Schönen und Erhabenen» und gibt die Unterschiede zwischen den Völkern in ästhetischer und moralischer Hinsicht an, die auf diesem Gefühle beruhen. Um ein hervorstechendes Beispiel, das zugleich für den Wert dieser Schilderungen der Volkscharaktere bezeichnend ist, hervorzuheben, erwähnen wir, dass er die Franzosen, als ruhige Bürger, die sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satiren oder Parlaments-

remonstrationen rächen, beschreibt. Mit dieser Hervorhebung soll nicht gemeint werden, dass wir im Gegensatz zu Kant die Franzosen etwa für «unruhige» Bürger halten. Viele behaupten aber auch das letztere. Es treten somit zwei verschiedene Ansichten über einen und denselben Gegenstand auf. Diese Verschiedenheit ist nicht durch verschiedenartige logische Operationen, sondern durch eine verschiedenartige Erfahrung bedingt, wobei die einen die grosse und die kleinen französischen Revolutionen vor sich als Erfahrung hatten, während diese Erfahrung bei den andern fehlte. Ueber diese Erfahrung, wie über die Art ihrer Verwertung für soziologische Zwecke (bezw. für die Auffindung der Volkscharaktere) wird unten die Rede sein. Freilich schickt Kant der Beschreibung der Volkscharaktere voran (ibid., Anmerkung), «dass an der gleichen Zeichnung (der Volkscharaktere in Bezug auf das Gefühl des Schönen und Erhabenen) nur eine leidliche Richtigkeit verlangt werden könne, dass die Urbilder davon nur in dem grossen Haufen derer, die auf ein feineres Gefühl Anspruch machen, hervorstechen, und dass es keiner Nation an Gemütsarten fehle, welche die vortrefflichsten Eigenschaften von dieser Art vereinbaren.»

Auch in der «Anthropologie» versucht Kant die Charakterzüge verschiedener Völker zu bestimmen. Kant spricht nirgends ausdrücklich von der Methode, die er dabei befolgt. Es ist daher nur zu vermuten, dass er sich hier auf eigene oder fremde «Erfahrungen» stützen will. Wenn aber dies auch entschieden wäre, so würde sich Kant der Beantwortung weiterer, viel wichtigerer Fragen nicht entschlagen können, der Fragen, nämlich, 1. was für eine Erfahrung benutzen wir, um einen Volkscharakter zu erkennen, d. h. ob diese Erfahrung eine physische oder psychische ist, und 2. was ist mit der Erfahrung — falls sie eine physische ist — zu machen, um zu Ansichten über den sich darin kundgebenden Volkscharakter zu gelangen? Was das erstere anlangt, so stimmte wahrscheinlich Kant der gewöhnlichen Anschauung bei, wonach unsere äussere Erfahrung ihrem Inhalte nach eine rein physische ist, dass uns also an einem andern Menschen unmittelbar nicht seine Seele, sondern seine Handlungen, seine Physiognomie etc. zugänglich sind, aus denen wir erst seine Seele zu erschliessen haben. Würde er auch eine psychische äussere Erfahrung zugegeben haben, d. h. würde er geglaubt haben, dass uns auch fremde seelische Erlebnisse und Eigenschaften unmittelbar gegeben sind, so würde er zweifellos eine

solche überaus folgenschwere Einsicht in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht haben. Wir nehmen deshalb an, Kant würde die physische äussere Erfahrung (oder, nach der gewöhnlichen Anschauung, die Erfahrung schlechthin) als die Grundlage zu irgend welchen möglichen Ansichten über die Charakterzüge verschiedener Völker betrachten. Es bliebe somit die zweite Frage übrig, die Frage, was mit den gegebenen Erfahrungstatsachen zu machen sei, um aus ihnen die Volkscharaktere zu erschliessen? Anders ausgedrückt, auf welche Weise können wir aus den Taten, der Lebensweise etc. eines gewissen Volkes auf seinen Charakter schliessen? Wenn aber zugegeben wird, dass man aus Handlungen auf den Charakter schliessen kann, so kann die Beantwortung dieser Frage keine andere sein, als die, dass gewissen Handlungen gewisse seelische Erscheinungen notwendigerweise entsprechen, dass die Handlung *a* notwendigerweise auf die physische Qualität a^1, und nicht auf irgend welche andere hindeute. Damit würde die Notwendigkeit der Verknüpfung der Inhalte seelischer und der Inhalte physischer Erscheinungen postuliert sein. Dem Kritiker, der Stellung nehmen wollte zu Kants Methode der Auffindung der Volkscharaktere, würde also nichts übrig bleiben, als diese Notwendigkeit, damit aber auch die Berechtigung, aus den Handlungen der Menschen auf ihren Charakter zu schliessen, zuzugeben oder zu leugnen (siehe Einleitung).

Allein Kant selbst verrichtet teilweise eine kritische Arbeit, wenn auch nur äusserlich, indem er in der Rezension über den zweiten Teil der Herderschen Ideen sehr abfällig von den Versuchen, die verschiedenen Arten der Menschengattung zu bestimmen, spricht. Es heisst dort: «Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, dass . . . Amerikaner und Neger eine in Geistesanlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Rasse sind, anderseits aber, nach ebenso scheinbaren Nachrichten, dass sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem andern Weltbewohner gleich zu setzen seien, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen oder alles nach dem Grundsatz «tout comme chez nous» beurteilen soll; dadurch denn alle seine über eine so wankende Grnndlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen».

Wie dem auch sei, der Charakter der Völker übt einen grossen

Digitized by Google

Einfluss auf ihre Lebensweise aus. So müssen, nach Kant, die Rangordnung und das Titelwesen bei den Deutschen dadurch erklärt werden, dass die letzteren «pedantisch» und «methodisch» seien. Dieselbe Tendenz, staatliche und öffentliche Institutionen durch den Volkscharakter zu erklären, gibt sich in seiner Erklärung der Tatsache kund, dass das Autodafé in Spanien noch immer erhalten wird. Er meint nämlich, das Autodafé werde in Spanien erhalten, nicht sowohl durch den Aberglauben, als durch den abenteuerlichen Charakter der spanischen Nation (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 4. Abschn.).

Wir müssen hier die Frage stellen, ob Kant nach der Seite des Kosmopolitismus oder des Nationalismus hinneigte. Die ganze Gesellschaftslehre Kants zeugt dafür, dass sein Ideal ein kosmopolitisches ist. Er lobt daher die Deutschen, dass sie nicht sehr nationalistisch gesinnt seien, denn er meint, dass ein Mensch «von solchen erweiterten (extendierten) Begriffen» «sich immer um das allgemeine Weltbeste bekümmern» «und sich nicht bloss an der Wohlfahrt seiner Familie und dem engen Bezirke seines Vaterlandes sich begnügen» wird, «er wird für das Heil der ganzen menschlichen Gesellschaft sorgen, und eben daher kein strenger Patriot sein, dessen Ruhm auch in der Tat nicht viel zu bedeuten hat» (Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, «Der Charakter überhaupt»). Und wenn Kant in der «Nachschrift zum littauisch-deutschen Wörterbuche von Ruhig und Mielcke» davon spricht, dass ein Volk in den Schulen und Kanzleien seine Nationalsprache gebrauchen darf, weil diese «der Eigentümlichkeit des Volkes angemessen» sei und weil durch sie der «Begriff», das ist der geistige Zustand des Volkes, «aufgeklärter werde», so müssen wir hier keine nationalistische Tendenz sehen, denn hier wird ja die Sprache nur als Mittel betrachtet. In den von Erdmann herausgegebenen «Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie» (Reflexionen zur Anthropologie, Nr. 624) meint er, die Absicht der Natur gehe allerdings darauf, dass die Völker von einander getrennt wären, und der Nationalstolz und der Nationalhass seien aus diesem Grunde notwendig. Er sieht hierin einen «Mechanismus in der Welteinrichtung, welcher uns instinktmässig verknüpft und absondert». Allein der Kampf mit dieser nationalistischen Gesinnung ist nach Kant nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar von der Vernunft gefordert, deren Maximen die Instinkte ersetzen müssen.

Wenn nun Kants *Ideale* kosmopolitisch sind, so übersieht er doch in Bezug auf das *Seiende* die nationalen Unterschiede nicht, wie wir bereits oben erkennen konnten. Aber er schätzt sie nicht als etwas Wertvolles ein. Er spricht auch nirgends davon, dass die «ursprünglichen Anlagen» der Menschen in der Fülle der Völker zur Entfaltung kommen sollten, wie es etwa Paulsen meint (Immanuel Kant 1899, S. 292: Die Kantische Anthropologie «läuft in die Philosophie der Geschichte aus, da das Wesen des Menschen nur in der Fülle der *Völker* und Zeiten zur vollendeten Entfaltung kommt»).

Digitized by Google

VI. Der Staat.

Die Bildung des Staates, den Kant als eine «Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen» (Rechtslehre, § 45) definiert, eröffnet eine neue Periode in der Geschichte der Menschen. Der Antogonismus unter den letztern, und zwar innerhalb eines gewissen Volkes oder zwischen benachbarten Völkern (Lose Blätter II, S. 302), war es, der zur Gründung eines Staates führte, unter dessen Zwange nun die Bösartigkeit der menschlichen Natur verhüllt wurde («Zum ewigen Frieden», 2. Abschnitt, 2. Art.). Der Staat folgt mit Notwendigkeit aus dem durchgängigen Antagonismus der Menschen. Dieselben sind Tiere, die einen Herrn nötig haben (Rezension über den zweiten Teil der Herderschen Ideen), denn im «rohen Zustande» missbrauchen sie ihre individuelle Freiheit. Es ist eine «Eigenschaft der menschliehen Natur, ohne Zwang und Beherrschung von seinesgleichen nicht nebeneinander bestehen zu können (Reflexionen, Nr. 649)». Der Mensch muss daher «entnervt werden, um zahm und hernach tugendhaft zu werden. Der Erziehungs- und Regierungszwang macht ihn weich, biegsam und unterwürfig den Gesetzen (ib., Nr. 659)». Dass der Mensch eben ein solches Wesen sei, das zeigt uns die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern (ib.). Sobald die Menschen zusammen leben, sind daher Reibungen zwischen ihnen unvermeidlich. Und der vorstaatliche Zustand ist eben für Kant nicht (oder nicht notwendig) ein Zustand, wo die Menschen in Einsamkeit sich befinden und mit einander nichts zu tun haben. Er spricht von Wilden, die keine Staaten bilden, wohl aber Völkerschaften (Rechtslehre, § 53). Wie hat sich aber Kant einen vorstaatlichen Zustand gedacht? Hat er ihn sich ohne jegliche das Individuum in Zaum haltende Mächte vorgestellt? Darüber erfahren wir von ihm nichts. Es ist aber zu vermuten, dass er sich den vorstaatlichen Zustand als einen solchen dachte, bei welchem die Individuen in ihren Strebungen und Handlungen innerlich, d. h. ab-

gesehen von irgend welchen äussern Hemmnissen, die wohl vorkamen, ganz frei waren, bei welchem es also keine das Individuum bändigende Mächte gab; sonst würde er dem Staat, als solchem, nicht einen so grossen historischen Wert beigelegt haben, wie er es getan hat.

Der Staat wurde zunächst von den Ackerbautreibenden gegründet, die sich gezwungen sahen, sich und ihre Felder vor den Angriffen der Hirtenvölker (oder der Jägervölker, denn Kant macht hier keinen Unterschied zwischen Hirten und Jägern), die auf Weiden ausgingen, zu schützen. Die Hirten- und Jägervölker sollen somit die Gründung des Staates nur veranlasst haben, diese Gründung selber ging von innen hervor. Ueberhaupt soll, nach Kant, das Jagdleben unter allen Lebensweisen der «gesitteten Verfassung» am meisten zuwider sein (Lose Blätter II, S. 299). Die Ackerbautreibenden vereinigten sich zunächst in Dorfschaften, wo allmählich eine bürgerliche Verfassung sich entwickelte (Mutmasslicher Anfang usw., Beschluss der Geschichte). Auf welche Weise aber sind in einem Haufen nebeneinanderlebenden Ackerbautreibenden die ersten Anfänge der bürgerlichen Verfassung entstanden? Hier unterscheidet Kant zwei Möglichkeiten. Er meint, der Staat ist entweder dadurch zustande gekommen, dass die Menschen einen Vertrag der Unterwerfung unter ein Oberhaupt geschlossen haben, oder dadurch, dass die Gewalt voranging, welche später durch das Gesetz sanktioniert wurde (Rechtslehre, § 49 A). Kant nimmt die Vertragstheorie an, aber nur als Antwort auf die Frage über den «Vernunftursprung» des Staates, und nicht als Antwort auf die Frage über den «Zeitursprung» des letzteren. Der Vertrag ist daher für Kant keine historische Tatsache, sondern eine Idee der Vernunft, «die aber ihre ungezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich, jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entstehen *können*, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe (Theorie und Praxis II)». Kants Staatsvertragstheorie ist somit nur eine Stütze für die radikale Seite seiner Staatslehre. In Wirklichkeit aber habe ein solcher Vertrag nicht stattgefunden. Der letztere würde auch schon einen Staat voraussetzen. Kant entscheidet sich daher für die zweite Möglichkeit, d. h. dafür, dass der Staat durch Gewalt entstanden sei (Lose Blätter II, S. 287).

Digitized by Google

Den weitern Prozess — wie die Gewalt durch das Gesetz sanktioniert wurde und wie diese Sanktion vom Volke angenommen worden ist — beschreibt Kant nicht. In den «Reflexionen» (Nr. 662) wird die Gewalt, durch welche der Staat entstand, als eine Kriegsgewalt bestimmt, indem Kant dort sagt: «Durch Neigung bilden sich kleine Gesellschaften, durch Bedürfnisse bürgerliche und durch den Krieg Staaten». Uebrigens ist der Sinn dieser Bemerkung ziemlich unklar, denn der Begriff einer «bürgerlichen Gesellschaft», die durch Bedürfnisse entstanden sein soll, ist ja, nach Kants gegewöhnlichem Sprachgebrauch, mit dem Begriffe eines Staates identisch. Wenn Kant auch an einer Stelle (Rechtslehre, § 43), freilich sehr unklar, den «bürgerlichen Zustand» und den «Staat» von einander unterscheiden will, und zwar so, dass der «bürgerliche Zustand» die rechtlichen Verhältnisse der Einzelnen im Staate zu einander, der Staat aber die Beziehung des Ganzen der Einzelnen auf seine eigenen Glieder umfasst, so macht es im Grunde doch keinen Unterschied in Bezug auf die uns hier interessierende Frage, denn in dieser Unterscheidung beziehen sich die Begriffe des Staates und des bürgerlichen Zustandes auf einen und denselben Gegenstand, nur mit Hervorhebung verschiedener Seiten des letzteren.

Jedenfalls ist der Staat auf Grund egoistischer Triebe der Menschen entstanden. Der Geselligkeitstrieb spielte dabei keine Rolle. Wie aber auch der Staat entstanden ist, schon bei seinem Anfange ist er mit einem Uebel behaftet. Denn der «Herr», der den ursprünglichen Missbrauch der individuellen Freiheit beseitigen soll, also das Oberhaupt des Staates, ist auch ein Mensch, wie diejenigen, die er beherrschen soll, und habe eines Herrn ebenfalls nötig («Menschenkunde oder philosophische Anthropologie», Kap. «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung»), d. h. ebenso wie die Untertanen seine individuelle Freiheit, die er ja als Herrscher im grossen Masse besitzt, missbraucht und hierdurch das Volk unterdrückt. Mit dem Staate, der das Uebel aufheben soll, ist somit dasselbe Uebel verbunden, nur von Seiten des Oberhauptes.

Was den allgemeinen Gang der Entwicklung der Staaten anlangt, so bemerkt Kant an einer Stelle, dass, wenn der Staat zu gross wird, in ihm ein Spaltungsprozess beginnt. «Aber da ist, wenn die Societät gross wird, ein Hang zu Spaltungen da und zu Sekten, damit kleinere, darin sich die socii mehr übersehen können

und die Vereinigung inniglicher sei, entstehen. Da ist denn nicht sowohl die Kraft, als vielmehr die Ordnung und der Zusammenhang der Bewegungsgrund» («Reflexionen zur Anthropologie», herausgegeben von Erdmann, N. 652). Aehnlich drückt sich Kant in der «Religion u. s. w.» (3. Stück, Kap. VII, Anmerkung am Schlusse) aus, wo er einerseits die Tendenz konstatiert, wonach sich allmählich grosse Staaten bilden, andrerseits aber auch die entgegengesetzte Tendenz, wonach der Staat, sobald er eine gewisse Ausdehnung erlangt hat, sich wiederum zersplittert. Es ist eine Art von Kreislauftheorie in Bezug auf ein gewisses Gebiet der Staatsgeschichte.

Das ist das Wenige, was Kant über dieses Thema sagt. Ausführlicher befasst er sich mit dem Problem über die Kräfte, durch welche die jeweiligen Zustände des Staates zustande kommen. Diese sind durch zwei Kräfte bedingt, durch die Sitten und die moralischen Eigenschaften der Menschen einerseits, durch die natürliche Beschaffenheit des Landes, in welchem die letzteren wohnen, andrerseits. In der «Physischen Geographie» (§ 5) wird dies auch speziell von der Gesetzgebung gesagt. Wenn nun Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.) sagt, die Vernunft besitze in Bezug auf die Gesetzgebung Kausalität und erst die Ideen machen die Erfahrung (in Ansehung der Gesetzgebung) möglich, so steht dies in einem gewissen Widerspruche zu jener Ansicht oder schränkt sie wenigstens ein, denn bei der Beibehaltung der Ansicht, dass die jeweiligen Zustände der Staaten durch die Sitten der Menschen und die natürliche Beschaffenheit des betreffenden Landes bedingt seien, die Vernunft ihre Souveränität verliert.

Die Kausalität der Vernunft, in praktische Tätigkeit umgesetzt, soll wohl die Möglichkeit der Staatsoberhäupter, Umbildungen im Staate hervorzubringen, bedeuten. Denn das Volk, bzw. seine aufgeklärten Mitglieder, haben nur das Recht, sich «ehrerbietig» an die Regierung zu wenden (Streit der Fakultäten, 2. Abschn. No. 8), und nur «aus dem Willen des Souveräns muss die Reform hervorgehen» (Fragmente, S. 341). Es sei daher Pflicht nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes, den Staat dem Ideale näher zu bringen (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 9, Anmerkung).

Die Umbildungen der Staaten, von den Regierungen vorgenommen, werden durch zwei Mittel erreicht: 1. durch den äusseren Zwang und 2. durch den inneren Zwang des durch die Religion disziplinierten

Gewissens, indem die moralische Anlage des Menschen von den Gesetzgebern benutzt wird (Anthropologie, am Ende, Anmerkung). Dieses zweite Mittel würde aber zweierlei voraussetzen: erstens, dass die Reformen, die der Staat bezwecken muss, in keinem Gegensatze stehen zu der «moralischen Anlage» des Menschen; dies behauptet auch Kant an verschiedenen Stellen seiner Werke; zweitens, dass der Inhalt der Religion mit der Moral und den Zwecken des Staates in keine Kollision komme.

Um an diesen Gegenstand anzuknüpfen, ist es geboten der Vollständigkeit wegen, wenn auch mit teilweiser Wiederholung dessen, was bereits gesagt worden und wovon noch die Rede sein wird, alle Kräfte, die nach Kant nicht nur im Staate, sondern im sozialen Leben überhaupt tätig sind, aufzuzählen, mit dem Vorbehalte, dass einige dieser Kräfte von Kant nicht ausdrücklich genannt werden; gleichwohl aber ergeben sie sich aus der Beschreibung, die Kant der Entstehung einzelner sozialen Tatsachen oder Tatsachenkomplexen zuteil werden lässt. Diese Kräfte sind: 1. die moralischen Eigenschaften der Menschen; dazu gehören die im engeren Sinne moralische, sodann die Willens- und Gefühlsrichtung überhaupt, (z. B. die menschliche Ungeselligkeit); 2. Die natürliche Beschaffenheit des betreffenden Landes, 3. Die Vernunft, 4. die Naturabsicht, 5. die sozialen Instutionen oder die Aeusserungen des sozialen Lebens, sofern sie schon durch jene Faktoren hervorgerufen worden sind (z. B. der Handel, die Kriege üben Einfluss aus auf die anderen Gebiete des sozialen Lebens).

Auch Kant stellt das Ideal eines Staates auf. Stellt er sich doch selbst in Gegensatz zu denjenigen, die nur «am Staate flicken» wollen, «wie es alle sich so nennenden Praktiker gewohnt sind» (Lose Blätter II, S. 371). Wir werden aber sehen, dass Kants Ideal, objektiv betrachtet, keine das Leben radikal umgestaltende Norm bilde, dass es vielmehr von den nächsten Zwecken, der «sich so nennenden Praktiker» nicht weit entfernt ist. Allein, vom subjektiven Standpunkte aus, d. h. dem Kants, betrachtet, bemerken wir bei unserem Denker eine Leidenschaftlichkeit in Verfolgung seiner auf den vollkommenen Staat sich beziehenden Gedanken und Gedankenreihen, die nicht vermuten lässt, dass Kant selber diesen sehr geringen Abstand zwischen seinem Ideale und der Wirklichkeit bemerkt habe.

Auch die englische Staatsverfassung, die damals bei vielen als

die beste galt, ist himmelweit von seinem Ideal entfernt. Er hält sie für eine unbeschränkte Monarchie, und zwar aus folgenden Gründen: erstens führt der englische König Kriege, ohne auch das Volk zu befragen, zweitens kann er immer der Beistimmung des Parlaments sicher sein, denn ihm steht das Recht zu, Aemter und Würden zu verteilen; auf diese Weise werden die Volksrepräsentanten bestochen (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 8, Anmerkung).

Hier sind einige Worte über die Quellen des Kantischen Ideals eines vollkommenen Staates einzuschalten. Obwohl schon im zweiten Kapitel, bei der Erörterung des Begriffs des natürlichen Rechtes, im Allgemeinen darauf hingewiesen worden war, dass das letztere hauptsächlich dadurch bestimmt wird, dass es aus der Vernunft stammt, ist es doch geboten, hier dies noch deutlicher zu machen in Anwendung auf die Quelle des Kantischen Ideals eines vollkommenen Staates. Man hat vielfach die idealen Staaten, die Plato und Aristoteles aufgestellt haben, ihrer Quelle nach so zu unterscheiden gesucht, dass Platos Staat aus der Vernunft, oder, wie viele auch sich ausdrücken, aus der Phantasie stamme, während Aristoteles seinen Staat aus der Wirklichkeit, bezw. aus der Vergleichung der wirklichen Verhältnisse ableite. Nicht auf die Entscheidung der Frage kommt es hier an, ob und inwiefern diese Unterscheidung dem historischen Sachverhalt entspreche. Das ist eine Sache der Geschichte der Philosophie. Wir wollen nur auf den in dieser Unterscheidung massgebenden Gedanken hinweisen, dass es zweierlei Staatsideale geben könne, — solche, die aus der Erfahrung geschöpft sind und solche, die es nicht sind. Wenn wir auch in diesem Gedanken einen inneren Widerspruch erblicken, denn was schon in der Erfahrung gegeben ist, kann nicht als ein für eben diese Erfahrung massgebendes Ideal gelten, so wollen wir doch fragen, wie steht's mit Kants Staatsideal in Bezug auf diese Frage. Kants Staatsideal will schon von vornherein ein Vernunftideal sein, wie denn seine ganze Rechtslehre aus der «Vernunft» geschöpft werden will. Und erkenntnistheoretisch würde Kant kein Bedenken tragen, ein solches Staatsideal zu rechtfertigen. Erinnern wir uns etwa an seine Worte über die Idee der sittlichen Pflicht im zweiten Abschnitt der «Grundlegung zur Met. d. Sitten»: «Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz

in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, *dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei*, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll u. s. w.». Die in diesen Worten zum Ausdruck kommende Ansicht enthält in sich auch die Rechtfertigung des Gedankens an ein nicht aus der Erfahrung geschöpftes Ideal des Staates.

Zweimal begegnen wir bei Kant Aeusserungen, in denen sich seine Sympathie für Schilderungen von einem vollkommenen Staate kund gibt. Im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn., No. 9) nennt er die Atlantis Platos und den vollkommenen Staat, wie er von Morus, Harrington, Vairasse d'Allais geschildert wird, einen «süssen Traum» und meint, es sei nicht nur denkbar, diesem Ideale näher zu kommen, sondern es sei auch Pflicht, auf seine mögliche Verwirklichung hinzuarbeiten, freilich «soweit es mit dem moralischen Gesetze zusammenbestehen kann». Aus den letzten Worten ist ersichtlich, dass Kant an den genannten «Utopien» doch etwas Anti-Moralisches auszusetzen hat. Oder muss man Kant so verstehen, dass das Antimoralische in den Mitteln zur Verwirklichung der «Utopien» enthalten sein könne? Und in der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschnitt) verteidigt er die platonische Republik gegen diejenigen, welche sie für ein Beispiel erträumter Vollkommenheit halten, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben könne.

Kant gibt dem Problem der Errichtung eines vollkommenen Staates, diesem «grössten Problem für die Menschengattung» (Idee u. s. w., 5. Satz) folgende Fassung: «Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber sich davon ausnehmen will, so zu ordnen, dass obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegentreten, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg so ist, als ob sie keine solche hätten» (Lose Blätter II, S. 303). Ein solches Problem muss auf alle Menschen angewendet werden können, sogar auf ein «Volk von Teufeln, wenn es «nur Verstand hat» (ib.). In dieser Präzisierung des Problems liegt auch das Charakteristische der Kantischen Rechtslehre. Es ist daraus zu ersehen, dass die vollkommene Staatsordnung, die Kant aufstellt, schon von vornherein dazu da sein soll, die Aeusserungen

der individuellen Strebungen hintanzuhalten. Von vornherein stellt sie sich diesen als eine hemmende Macht entgegen. Wir werden später sehen, welche Zwecke nach Kant mit der Zurückdämmung der Ausbrüche der individuellen Freiheit erstrebt werden müssen.

Eine vollkommene Staatsordnung ist möglich zu errichten, denn man hat es hier nicht mit der moralischen Besserung der Menschen zu tun, sondern mit ihren Handlungen. Sie wird auch in der Wirklichkeit realisiert, und zwar durch den «Mechanismus der Natur» (Lose Blätter II, S. 304, Anmerkung). Schon an den jetzigen sehr unvollkommenen Staatsverfassungen ist zu bemerken, dass sie sich dem Ideale nähern (ib. S. 304), was auch aus der Geschichte der europäischen Völker (die dereinst allen übrigen Völkern «Gesetze geben werden») zu ersehen ist (Idee usw., 9. Satz). Die Hindernisse, die sich der Verwirklichung dieses Ideals, speziell des Ideals der Freiheit, als eines Prinzip des Staates, entgegenstellen, haben ihren Grund vielleicht nicht in der menschlichen Natur, sondern in der Vernachlässigung der «echten Ideen» bei der Gesetzgebung (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, I. Abschnitt). Es ist daher sehr wohl möglich, dass sich das Platonische Ideal, die republica noumenon, in eine republica phänomenon verwandle (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, Nr. 8).

Allein eine vollkommene bürgerliche Verfassung ist nicht eher möglich, als bis die Menschen gebildet sind. Daher fordert Kant Aufklärung. Dies ist aber nicht zu erreichen, wenn die Regierungen nicht besser werden. Kant sagt daher: «Wovon man anfangen wird, kann man nicht erraten; vielleicht wird sich beides einander begegnen, welcher Zeitpunkt jedoch noch weit hinaus zu setzen ist». («Menschenkunde usw.», «Von dem Charakter der ganzen Menschengattung»). Der Zeitpunkt, sowie die Mittel zur Errichtung des vollkommenen Staates bleiben somit ganz unbestimmt. Andere Stellen sprechen auch dafür, dass er das Ideal eines vollkommenen Staates für unerreichbar hält. Es ist für ihn dann keine realisierbare, sondern nur eine Richtung gebende Idee, der man sich nur annähern kann.

Wodurch aber wird der vollkommene Staat charakterisiert? Auf welchen Prinzipien muss er aufgebaut werden?

Im zweiten Abschnitte der Abhandlung «Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» stellt Kant folgende Prinzipien des Staates auf:

I. *Die Freiheit* jedes Gliedes der Gesellschaft als Menschen.

Digitized by Google

Man muss festhalten, dass sich in den Kantischen Werken zweierlei Gedankengänge über die Freiheit vorfinden, indem Kant entweder von der Freiheit als einem sittlichen Phänomene oder von der Freiheit als einem Rechtsphänomene spricht. Diese zwei Gedankengänge müssen genau auseinandergehalten werden. Sowohl Kant als auch seine Interpreten haben vielfach diese zwei Begriffe vermengt. Hier, wo uns die Kantische Soziologie interessiert, müssen wir uns mit der Freiheit, als einem Rechtsphänomene, befassen. Sie wird von Kant folgendermassen definiert: «Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen Gesetze zusammen bestehen kann, nicht Abbruch tut.» Die Definition der Freiheit, als einer Befugnis, alles zu tun was man will, wenn man nur keinem Unrecht tut, findet Kant für unrichtig, denn in der weitern Entwicklung des Gedankens, den diese Definition enthält, soll eine Tautologie liegen (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art.). Kant erklärt dies folgendermassen: «Befugnis» heisse «Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch keinem Unrecht tut». Jener Satz würde somit nach Kant in ausführlicher Form so lauten müssen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, sofern man keinem Unrecht tut. Man tut keinem Unrecht, wenn man nur keinem Unrecht tut». Hierin soll die Tautologie bestehen. Es ist aber klar, dass Kants Erklärung hier arg gegen die Logik verstösst. Denn, wenn man auch den Sinn des Wortes «Befugnis», den Kant uns gibt, behält (dieses Wort hat übrigens eine andere Bedeutung), so würde jener Satz in ausführlicher Form so lauten müssen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht tut, wenn man nur keinem Unrecht tut.» Hier haben wir vor uns nur eine ungereimte Wiederholung, nicht aber eine Tautologie, und man könnte wohl diese Wiederholung vermeiden und sagen: «Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinem Unrecht tut.» Statt dieser Definition schlägt er eine andere vor, die von der im 2. Abschnitt der «Theorie und Praxis» und in der «Rechtslehre», § 46, gegebenen abweicht. Danach ist die Freiheit «eine Befugnis, keinen anderen Gesetzen zu gehorchen, als denen ich meine Zustimmung habe geben können».

Bei allen diesen Bestimmungen des Begriffs der Freiheit lässt uns aber Kant im Unklaren darüber, was für einen Sinn diesen Bestimmungen beizumessen sei. Man weiss nicht, ob man es hier mit einer blossen Wortbestimmung oder mit einer Begriffsbestimmung zu tun habe. Im ersteren Falle würden die betreffenden Auseinandersetzungen Kants undiskutierbar sein und es bliebe dem Kritiker nichts übrig, als sie so hinzunehmen, wie sie von Kant gegeben werden. Allein dem Anscheine nach sind die diesbezüglichen Erörterungen Kants nicht so harmlos. Vielmehr ist zu vermuten, dass er den *Begriff* der Freiheit bestimmen wollte. Wie ungenügend aber dieser Versuch ausgefallen ist, ist schon aus dem Bisherigen ersichtlich. Denn eine Begriffsbestimmung setzt zweierlei voraus, den zu bestimmenden Begriff und die Bestimmung selber. Kant gibt uns nur das letztere, auf den Begriff aber weist er nicht hin. Wir wissen daher wohl, was er von der «Freiheit» prädiziert, kennen aber nicht das Subjekt selber, auf welches sich das Prädikat beziehen soll. Denn es ist klar, dass der Hinweis auf das Subjekt nur in einer Wortbestimmung fehlen könnte, nicht aber in einer Begriffsbestimmung, welch' letztere darauf hinausgeht, den bekannten Inhalt des Subjektes durch den hinzugekommenen Inhalt des Prädikats zu ergänzen.

Im Anfange der Existenz der Staaten genossen noch die Staatsbürger die Freiheit, denn sie befanden sich in einem beständigen Kriegszustande mit den Hirtenvölkern. Um Kriege aber zu führen, ist Reichtum erforderlich, und um reich zu sein, muss ein Volk frei sein. Die Völker, welche arm waren, ersetzten den Reichtum durch ihren Patriotismus, wozu wiederum Freiheit erforderlich war. Später aber lockten die Weiber und der angehende Luxus der Stadtbewohner die Hirten herbei, und die früher mit einander in Zwist sich befindenden Völker vereinigten sich. Dadurch wurde die Kriegsgefahr aufgehoben, zugleich aber auch die Freiheit, und der Despotismus trat ein (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte). Kant müsste aber zugeben, wenn er konsequent gewesen wäre, dass der zukünftige Weltfriede die Freiheit gefährden wird.

In dieser Auseinandersetzung tritt Kants psychologische Tendenz am klarsten hervor. Interessant ist auch daran die Bedeutung, die Kant den Frauen beimisst.

Die Freiheit ist für den Staat ein notwendiges Prinzip. «Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen

Digitized by Google

bestehen kann . . . . . . ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten» (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.).

Das Streben zur Freiheit (sofern sie mit der Freiheit der Mitbürger nach einem allgemeinen Gesetze übereinstimmen kann) ist nicht durch die «Kultur» erworben (Anthropologie, § 79), denn die Freiheit ist das angeborene, und zwar das einzige angeborene, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht (Rechtslehre, Einleitung, Einteilung der Rechtslehre, B). Dagegen zählt Kant an einer anderen Stelle («Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art., Anm.) zu den angeborenen Rechten das Recht auf Freiheit, Gleichheit und Abhängigkeit von einer gemeinsamen Gesetzgebung. Es fällt als etwas Sonderbares auf, dass Kant nicht etwa das Streben nach individueller Freiheit, sondern das Streben nach *bürgerlicher* Freiheit zu den natürlichen, angeborenen Rechten zählt. Vielleicht aber könnten wir dies für uns verständlicher machen, wenn wir voraussetzen, dass Kant hier nicht auf den «Zeitursprung», sondern auf den «Vernunftursprung» des Rechtes auf bürgerliche Freiheit hinweist . . . .

In der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (4. Stück, 2. Teil, § 4, Anmerkung) widerlegt Kant diejenigen, die die Freiheit nicht aufkommen lassen wollen, indem sie sich darauf berufen, dass das Volk zur Freiheit noch nicht reif ist. «Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit noch nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur

Freiheit noch nicht reif; und so auch: die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten, denn man *kann* zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu hönnen).» Die Freiheit muss dem Volke gewährt werden, wenn auch die ersten Versuche der Freiheit gemeinhin gefährliche Zustände herbeiführen. Denn dies wird von der Gerechtigkeit gefordert, wenn es auch ohne Freiheit im Staate (wie in der Familie und in der Kirche) zu herrschen bequemer ist. Ein Eingriff in die Freiheit des Volkes ist «ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf (ib.)». Kant hat aber nichts dagegen, dass die Regierungen die Gewährung der Freiheit «weit, sehr weit» aufschieben (ib.). Es ist unklar, aus welchen Gründen er eine solche Aufschiebung zulässt, denn die «Unreife» des Volkes könne ja bei ihm keinen Grund dazu abgeben.

Wenngleich die Idee der bürgerlichen Freiheit jetzt noch nicht verwirklicht ist, so ist sie doch bereits jetzt einigermassen gesichert, denn man kann sie auch schon unter den jetzigen Umständen nicht verletzen, ohne den Nachteil davon in allen Gewerben und dadurch die Abnahme der Kräfte des Staates in seinen Beziehungen zu den anderen Staaten zu empfinden.

Kants Lehre über die politische Freiheit ist aber keine einheitliche. Wir begegnen bei ihm vielen Schwankungen und Beschränkungen des ursprünglichen Prinzips. Diese Beschränkung der Forderung der bürgerlichen Freiheit ist namentlich in seinen Bemerkungen über die Rede- und Pressfreiheit bemerkbar. In der «Kritik der reinen Vernunft» (Vorrede zur ersten Auflage) heisst es: «Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre Heiligkeit, und Gesetzgebung, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverhehlte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.» In diesen Worten, wie an vielen anderen Stellen, wo Kant auf das Verhältnis der Regierung zur Wissenschaft zu sprechen kommt, insbesondere im «Streit der Fakultäten», müssen wir eine entschiedene Forderung der Press- und Redefreiheit sehen. Allein Kant beschränkt sie anderorts beträchtlich. So meint er,

es sei Pflicht des Bürgers, «sich in seinen Grenzen zu halten, und in die Rechte eines Offenbarungsglaubens, der in einem Lande gesetzliche Sanktion für sich hat, keine Eingriffe zu tun, wenn dieser unter die Obhut und selbst die Auslegung gewisser Staatsbeamten gesetzt worden, die . . . . . nur zu befehlen haben, wie nach diesem Glauben und für die, welche sich dazu bekennen, öffentlich geurteilt werden soll» (Erster Entwurf zu Vorrede der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»). Im Widerspruche dazu steht hinwiederum die Billigung, die er der Parole Friedrichs II. «Räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht» zu teil werden lässt. Denn diese Parole gestattet ja eine unbedingte Press- und Redefreiheit und fordert nur äusseren Gehorsam. In dem Aufsatze «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» äusserte Kant eine liberalere Gesinnung, wie in den eben zitierten Worten aus dem ersten Entwurfe zu einer Vorrede zur «Religion u. s. w.». Dort unterscheidet Kant einen «privaten» und einen «öffentlichen» Gebrauch der Vernunft, indem er unter dem letzteren denjenigen versteht, den jemand als Gelehrter, und unter dem «privaten Gebrauche» denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten von seiner Vernunft macht. Der private Gebrauch der Vernunft soll nun eingeschränkt werden, während der «öffentliche» ganz frei sein soll. In der oben zitierten Stelle aus der Vorrede zur «Religion u. s. w.» hingegen, will Kant auch die Freiheit des «öffentlichen Gebrauchs» der Vernunft in gewissen Fällen einschränken. Es ist auch nicht zu vermuten, dass Kant im ersten Entwurfe der Vorrede zur «Religion u. s. w.», als eine Kompensation für die Beschränkung des «öffentlichen» Gebrauchs der Vernunft, die völlige Freiheit des «privaten» forderte.

Wenn Kant die öffentliche Beurteilung der Religion beschränken möchte, so will er doch andrerseits, dass die «privilegierte Zunft» der Staatsbeamten keine Eingriffe in das Recht des freien Denkens (des Philosophierens) tun soll (Entwurf zur Vorrede zur «Religion»). In den «Losen Blättern» (II, S. 372) wird der Gegensatz zwischen dem «Juristen» und dem «Philosophen», demjenigen, der auf den bestehenden Rechtsverhältnissen fusst, und demjenigen, der einen idealen Staat konstruiert, durchgeführt. Der «Jurist» und der «Philosoph» vertreten — einer die Praxis, der andere die Theorie. Der erstere will den Gehorsam gegen die bestehenden Gesetze durch nichts geschwächt wissen und möchte dem Philosophen wehren,

Pläne zur besten Staatsverfassung zu entwerfen. Allein der letztere, «wenn er seiner Absicht treu bleibt, ist jenem in der Beobachtung der Landesgesetze nicht entgegen, verlangt aber Freiheit der öffentlichen Meinung über die beste mögliche Verfassung, darauf die jetzigen Gesetzgeber durch die Idee geleitet werden.»

Es fragt sich nun, von welchen Grundsätzen geht Kant aus, wenn er von gewissen Einschränkungen der bürgerlichen Freiheit spricht? Die Antwort darauf findet sich in dem Aufsatze «Was ist Aufklärung». Kant meint nämlich, es gebe «Geschäfte» im Staate, die mechanisch eingerichtet sein müssen, so dass «einige Glieder der Gesellschaft sich bloss passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken angehalten, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden.»

So viel von Kants Widersprüchen und Schwankungen in der Lehre von der bürgerlichen Freiheit. Wenn wir von diesen Widersprüchen absehen und fragen, was für ein rechtfertigender Grund dafür anzuführen ist, dass die individuelle, «zügellose» Freiheit überhaupt eingeschränkt werden müsse, damit an ihre Stelle die bürgerliche Freiheit, die mit derjenigen anderer zusammenstimmt, trete, so beruft sich Kant auf «das Prinzip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschn., S. 55).

An einer Stelle drückt sich Kant so aus, als ob er meine, der Verzicht auf die «wilde, gesetzliche Freiheit» lässt doch zu, dass man die Freiheit im Staate im vollem Masse geniesse. Die Begründung dieser Ansicht ist freilich eigentümlicher Art. Er meint, der Einzelne gibt zwar, sobald er Bürger eines Staates wird, seine individuelle Freiheit gänzlich auf, da aber der Staat ihn als Mitkonstituierenden voraussetzt, er durch seine Abhängigkeit vom Staate seine Freiheit nicht verliert, sondern sie unvermindert wiederfindet, weil «diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt» (Rechtslehre § 47).

Die Zwecke, die die Beschränkung der individuellen Freiheit rechtfertigen, sind zugleich diejenigen, die den vollkommenen Staat Kants überhaupt charakterisieren, denn der vollkommene Staat wird ja von unserem Denker hauptsächlich durch die «Freiheit» (in dem später zu erörternden Sinne) bestimmt.

Kuno Fischer (Immanuel Kant, 2. Teil, 1899, S. 130) deduziert

die Notwendigkeit der Einschränkung der Freiheit des Einzelnen bei Kant so, dass diese Freiheit sich selbst aufheben würde, wenn sie nicht durch die Maxime der Uebereinstimmung der Willkür des Einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze eingeschränkt wäre, denn ohne diese Maxime würde die Freiheit des Einzelnen durch die Freiheit eines anderen gefährdet werden. Anders ausgedrückt, die Freiheit des Einzelnen fordere die Beschränkung dieser Freiheit. Wir haben aber bei Kant nirgends diese Beweisführung finden können, und wir wissen nicht, woher sie Kuno Fischer genommen haben mag.

Nachdem wir den Sinn begriffen haben, den Kant mit dem Ausdrucke «Freiheit» (bürgerliche Freiheit) verbindet, können wir einsehen, dass das Hindernis, das nach Vorländer («Kant und der Sozialismus», S. 13) entsteht, wenn man Kants politische Ansichten mit dem Sozialismus vergleichen will, und das darin bestehen soll, dass «Kants politisches Ideal . . . . in erster Linie durch den Freiheitsgedanken bestimmt bleibt», in der Tat nicht existiert, denn Kants «Freiheit», richtig verstanden, kollidiert keineswegs mit dem sozialistischen Ideal. Kant erstrebt ebenso wenig wie die sozialistischen Theorien die absolute Freiheit des Einzelnen. Damit aber wollen wir nicht sagen, dass Kant und der Sozialismus in irgend welcher Weise inhaltlich verknüpft sind. Davon wird noch später die Rede sein.

Bezeichnend ist, dass in dem Programm, das Kant für die Erziehung der Frauen in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» empfiehlt, und das, ungeachtet des Ernstes des Verfassers, auf uns einen Eindruck des Komischen macht, unter anderem angeraten wird, dass man der Frau etwas von der Freiheit oder Sklaverei in den verschiedenen Himmelstrichen erzähle. Dieser Rat sticht hervor, wenn man die übrigen Gegenstände, die nach Kant den Frauen bekannt sein sollen, berücksichtigt. Dies und Kants sonstige Auseinandersetzungen über die Freiheit zeigen uns zur Genüge, wie tief die Idee der Freiheit — freilich in dem Sinne, wie er sie sich vorstellte — Kant beschäftigte. Richard Ferster («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», 1890, S. 70) ist sogar der Ansicht, die Freiheitslehre bilde «das Fundament seiner geschichtsphilosophischen Schriften». Und er meint eben allen Ernstes, die Freiheit, von der Kant spricht, sei die Freiheit im eigentlichen Sinne des Wortes. Er, wie viele andere, sehen nicht ein, dass die Kantische Freiheit etwas anderes ist. Die Ansicht, dass die Freiheitslehre die Grundlage, oder eine der Grundlagen

Digitized by Google

der Kantischen Gesellschaftslehre bilde (siehe auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Band: «Freiheit ist für Kant . . . . der richtende Zielbegriff des gemeinsamen Lebens»), ist aber nicht ohne weiteres zuzugeben. Denn Kant spricht immer von der Freiheit des Einzelnen, nur sofern sie mit der Freiheit andrer Menschen nicht kollidiert. Wenn nun Jaurès in seiner lateinisch geschriebenen Dissertation «De primis socialismi Germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel» 1891, sagt (nach Vorländers Wiedergabe in seiner Schrift «Kant und der Sozialismus» 1900), Kant verbinde die aus Frankreich (Rousseau) herübergenommenen Freiheitsideen mit dem preussischen Staatsgedanken eines Friedrich II, so mag es wohl insofern richtig sein, als im Kantischen Ausdrucke «Freiheit» immer schon der preussische Staatsgedanke eines Friedrich II. mitgedacht wird, und nicht so, als ob wir bei Kant zwei verschiedenen Gedankengängen begegnen, die er nun verbinden möchte. Wie konnte auch Kant ein Verfechter des Freiheitsgedankens im eigentlichen Sinne dieses Wortes sein, da er von der französischen Revolution als einer Organisation des ganzen Staatskörpers spricht und diesen Ausdruck folgendermassen erklärt: «Denn ein jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein.» (Kritik der Urteilskraft, § 65, Anmerkung). Die betreffende Ansicht Kants ist vielleicht am besten in den folgenden Worten ausgedrückt: «Der Zweck nun, der in einem solchen äusseren Verhältnisse an sich selbst Pflicht und selbst die oberste Bedingung (conditio sine qua non) aller übrigen Pflichten ist, ist das Recht des Menschen unter *öffentlichen Zwangsgesetzen*, durch welche jedem das seine bestimmt und gegen jedes anderen Eingriffe gesichert werden kann». Aus diesen Zitaten, wie aus der Gesellschaftslehre Kants überhaupt, geht hervor, dass Kant sich nur gegen dynastischen Eigennutz und sonstige Formen der Despotie auflehnt und dass nur in diesem Sinne, wenn man schon den unrichtigen Sprachgebrauch behalten will, er ein Verfechter der Freiheit ist. — Aber in den angegebenen Grenzen erscheint Kant als ein eifriger Verteidiger der Freiheit. Wir glauben, dass diese hohe Bewertung der politischen Freiheit bei Kant darin ihren Grund hat, dass er sich über den Begriff der Freiheit keine strenge Rechenschaft gab. Wie wir bereits oben bemerkt haben, ist Kants

Digitized by Google

Bestimmung der Freiheit zum mindesten ungenügend. Um zu Kants Bewertung der Freiheit wie überhaupt zu seinen Auseinandersetzungen über dieselbe Stellung nehmen zu können, müssen wir eine kritische Bemerkung in die Darstellung einschieben, was auch dazu verhelfen wird, den Kantischen Gedankengang selber besser zu verstehen.

Unter dem Begriff der Freiheit kann man zweierlei verstehen, denn es gibt eine subjektive und eine objektive Freiheit (bezw. Unfreiheit).[1] Die subjektive Freiheit ist eine solche, bei welcher man sich keiner äusseren Hemmnisse bewusst ist. Ob diese Hemmnisse in der Tat fehlen oder ob sie da sind, aber nicht vom Individuum bemerkt oder *als solche* betrachtet werden, kommt hier nicht in Betracht. Der subjektiven Freiheit ist die objektive gegenüberzustellen, welche zur Voraussetzung hat, dass die hemmenden Kräfte objektiv, d. h. nicht für das Bewusstsein der Menschen, sondern in der objektiven Wirklichkeit fehlen. Wenn wir nun z. B. quantitativ die Unfreiheit eines Menschen (oder eines Volkes) mit *a* bezeichnen wollten, wobei die subjektive Unfreiheit, z. B. in der Form der Abhängigkeit von einer despotischen Regierung, gleich *b* wäre, so würde, falls die erstrebte politische Freiheit erlangt wäre, nach der gewöhnlichen Anschauung wie nach der Kants, die Unfreiheit a-b bleiben. Allein diese Formel würde nur dann richtig sein, wenn es nur eine subjektive Unfreiheit gäbe, wenn die beseitigte subjektive, politische Unfreiheit (b) nicht gleich durch ein æquivalentes Mass objektiver Unfreiheit, in der Form von Beherrschung seitens der neu entstandenen Sitten und dergleichen, ersetzt wäre (a+b—b), was wirklich der Fall ist. Es ist hier nicht angebracht, diese Behauptung zu beweisen. Wir stellen sie hier nur auf und von diesem Standpunkte aus ist die hohe Bewertung der etwa nach dem Sturz einer despotischen Regierung eingetretenen Verhältnisse unbegründet. Allein Kant war die Unterscheidung von einer subjektiven und einer objektiven Freiheit fremd. Für ihn hiess es: ursprünglich *a*, sodann a — b.

Wir haben gesehen, dass Kant nicht nur die Befreiung von der Bedrückung einer despotischen Regierung, sondern auch sozusagen die Befreiung von der ursprünglichen «zügellosen» Freiheit, welche

[1] Man könnte noch von einer subjektiv-objektiven Freiheit sprechen von einer Freiheit also, die sowohl in Wirklichkeit stattfindet, als auch bewusst wird. Allein diese dritte Art erweist sich nicht für unsern nächsten Zweck als dienlich.

letztere durch die Entstehung des Staates aufgehoben wird, begrüsst. Würde Kant eingesehen haben, dass es eine objektive Unfreiheit gibt, die gar nicht subjektiv zu sein braucht, so würde er damit zugleich eingesehen haben, dass die ursprüngliche Freiheit im «vorstaatlichen» Zustand ein Phantom ist. Denn auch in diesem «wilden» Zustand könnte es wohl Mächte geben, die nicht nur die Handlungen der Einzelnen hemmten, sondern sogar die Entstehung oder die weitere Entwicklung bereits entstandener Strebungen hinderten.

Um diese Bemerkung zu schliessen, wollen wir noch daran erinnern, dass Kant in seinen Schriften mit keinem Worte davon spricht, dass es für einen, der die Gesellschaftswissenschaften fördern will, notwendig ist, sich von allen Einflüssen seitens der Mit- und Vorwelt möglichst zu befreien. Auch dies steht im Zusammenhang damit, dass er nichts von der Existenz einer objektiven Unfreiheit wusste. Denn würde er das wissen, so würde er zugleich eingesehen haben, dass der Einzelne nicht nur zu gewissen Handlungen, sondern auch zu gewissen Strebungen, Gedanken und Gedankenrichtungen gezwungen werden kann, ohne dass es ihm zum Bewusstsein kommt, dass es also eine objektive Unfreiheit geben kann, die subjektiv nicht empfunden wird.

2. Die *Gleichheit* der Glieder der Gesellschaft wird folgendermassen definiert: «Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil es von jenem kein Glied, sondern nur der Schöpfer oder der Erhalter desselben ist), welcher allein die Befugnis hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsrechte unterworfen zu sein.» In dieser Definition Kants tritt aber nur das qualitative Moment des Gleichheitsprinzipes zum Vorschein, indem vom Zwangsrecht als solchem, nicht aber von der Grösse desselben gesprochen wird. Und beim Prinzip der Gleichheit, in Anwendung wenigstens auf mehr oder weniger zivilisierte Länder, ist ja eben die Grösse, das quantitative Moment des Zwangsrechts ausschlaggebend. Dieses quantitative Moment (wenn nur Kant es nicht in das qualitative einschloss) ist in der übrigens klareren Definition der Gleichheit, wie sie Kant in der Anmerkung zum ersten Definitivartikel des zweiten Abschnittes der Schrift «Zum ewigen Frieden» gibt, ebenfalls nicht hervorgehoben. Hier sagt er, die Gleichheit sei «dasjenige Verhältnis der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zu-

Digitized by Google

gleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art verbunden werden zu können.» Jedenfalls ist die Gleichheit, von der Kant in diesen Definitionen spricht, die Gleichheit des Zwingenden und des Gezwungenen.

Im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» wird davon gesprochen, wie der Mensch begriff, dass er der Zweck der Natur sei, infolgedessen er sich als Herrn aller Tiere zu betrachten anfing, was den dunkeln Gedanken in sich enthielt, dass seine Herrschaft sich nicht über andere Menschen erstrecken dürfe. Kant hat freilich nicht zu zeigen versucht, wie der zweite Gedanke (die Herrschaft des Menschen kann sich nicht über seine Mitmenschen erstrecken) mit dem ersten (der Mensch kann über die Tiere herrschen) logisch verknüpft ist, wenn nur nicht unter «Tier» ausdrücklich jedes Wesen zu verstehen ist, welches nicht Mensch ist, wodurch aber jene Verknüpfung allzu trivial erschiene.

Erst im staatlichen Zustande, und zwar im Anfange der Existenz des Staates, hat die Ungleichheit unter den Menschen angefangen, «diese reiche Quelle so vielen Bösen, aber auch alles Guten», und nahm fernerhin immer zu (Mutmasslicher Anfang usw.).

Das Recht auf Gleichheit kann dem Menschen nur durch ein von ihm begangenes Verbrechen genommen werden. Weder durch Kriegsgewalt, noch durch einen von Anderen vollzogenen Rechtsakt, noch endlich durch eigenen Vertrag kann der Mensch dazu kommen, seinem Rechte auf Gleichheit zu entsagen. Das letztere nicht, weil durch seinen Verzicht auf das Recht der Gleichheit der Mensch zugleich sich aller Rechte, mithin auch des Rechtes Verträge schliessen zu können, benommen hat (Theorie und Praxis II).

Das Recht auf Gleichheit ist nach Kant dem Menschen angeboren, aber es ist nicht als solches selbständig, denn es ist, als eine Art in der Gattung, in dem Prinzip der Freiheit, sofern die letztere mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze bestehen kann, enthalten (Rechtslehre, Einteilung der Rechtslehre B). Auch hieraus kann man ersehen, dass die Freiheit, von welcher Kant spricht, nicht im absoluten Sinne zu nehmen ist, denn sie birgt schon in sich ihre Negation, die Gleichheit. Und wenn Kant im «Mutmasslichen Anfang usw.» sagt, die Gleichheit sei zur Errichtung einer bürgerlichen Verfassung weit unentbehrlicher als Liebe und Zuneigung, so ist dies, zusammen mit jener Bemerkung über die Gleichheit, die in dem Prinzipe der Freiheit schon ent-

halten sein soll, ein weiterer Beleg dafür, dass die Ansicht, die Kants Gesellschaftslehre eine Freiheitslehre als Grundlage unterschieben will, nur insofern richtig sein mag, als man Kants ungenaue Ausdrucksweise beibehält und unter Freiheit nicht das versteht, was gewöhnlich darunter verstanden wird.

Die herrschende Ungleichheit unter den Menschen, bei welcher man «Vorteile geniesst, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen» (Kritik der praktischen Vernunft, Methodenlehre) ist für Kant ein Beispiel für den Gegensatz der Kultur zu der Natur. Denn die letztere hat den Menschen nicht zur Ungleichheit bestimmt. Die Ungleichheit ist nur an die Kultur gebunden — freilich solange diese «planlos vor sich geht» (Mutmasslicher Anfang usw.).

Wie sehr Kant die rechtliche Ungleichheit unter den Menschen berührte, ist aus seinen Auslassungen über das Titelwesen u. dgl. ersichtlich. Für eine «unvorteilhafte» Seite des Charakters der deutschen Nation hält er die «Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich klassifizieren zu lassen, und in diesem Schema des Ranges in Erfindung der Titel unerschöpflich und so aus blosser Pedanterie knechtisch zu sein, welches alles gleich der Form der Rechtsverfassung Deutschlands zugerechnet werden kann, dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen lässt, dass doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange der Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Menschen bezeichnet wird, der ihr gehört, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heisst, nichts ist» (Anthropologie, Charakter des Volks). Schon in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (4. Abschnitt) hebt er hervor, dass «Titel und Rang» bei den Deutschen von grosser Bedeutung seien. Und wie in der «Anthropologie», so schon hier leitet er es davon ab, dass der Deutsche «methodisch» ist. Interessant ist auch, was Kant über das Wort «gnädig» sagt (Theorie und Praxis II). Seine Bemerkungen, dass nur das Oberhaupt des Staates auf diese Benennung ein Recht habe, dass sogar die künftigen Regierer, die Prinzen, kein Recht darauf haben, dass dieser Ausdruck, auf vor-

nehme Frauen angewendet, nur als Galanterie gelte — diese peinliche Untersuchung ist ein rührendes Zeugnis für Kants Bekümmernis über die rechtliche Ungleichheit unter den Menschen oder für seinen Enthusiasmus für die ersehnte rechtliche Gleichheit.

Das Prinzip der Gleichheit bringt es mit sich, dass Kant den *Erbadel* verwirft, und zwar aus dem Grunde, dass, da der Rang bei der Institution des Erbadels mit der Geburt schon da ist, so bedeutet dies, dass man von Anfang an, ohne jegliches Verdienst Befehlshaber werde, was der allgemeine Volkswille nie bestimmen würde. Denn bei der Beantwortung der Frage von der Berechtigung des Erbadels komme es allein darauf an, «ob der vom Staat zugestandene *Rang* (eines Untertans vor dem andern) vor dem *Verdienst* oder dieses vor jenem hervorgehen müsse» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 1. Art., Anmerkung). Diese Frage wird aber von Kant nicht erörtert, sondern er nimmt von vornherein an, das Verdienst müsse dem «Range» vorangehen. Allein Kant meint, das Verdienst verbinde sich am Ende mit dem Range. Fragmente, S. 342: «Die Meinung eines erblichen Vorrechts zum Gebieten gibt aber nach und nach die Selbstzuversicht dazu, ebenso wie anderseits die Meinung einer erblichen Nachstehung in der Reihe der einander untergeordneten Glieder des Staats ein Misstrauen zu seinem Vermögen, es anderen gleich zu tun. Die Meinung aber von sich selbst, wenn sie durch die anderer unterstützt wird, bringt zuletzt das Vermögen oder Unvermögen selbst hervor».

Den *Amtsadel* verwirft Kant nicht, denn hier geht der Rang verloren, sobald der Mann sein Amt niederlegt («Zum ewigen Frieden», 2. Abschnitt, 1. Art., Anmerkung). Daraus ist zu ersehen, dass Kant keine Einwände findet gegen die ständischen Unterschiede; nur lehnt er sich gegen *erbliche* Standesunterschiede auf. Er anerkennt also und billigt nicht nur ökonomische Unterschiede innerhalb eines Volkes, d. i. Klassen, sondern auch rechtliche Unterschiede, wenn er auch die letztern nicht erblich sein lässt. Hier liegt eine Beschränkung des von ihm aufgestellten Prinzips der rechtlichen Gleichheit der Bürger. Andrerseits begegnen wir bei Kant Aeusserungen, die zu beweisen scheinen, dass er überhaupt die ständischen Unterschiede aufheben möchte; man vergleiche «Fragmente», S. 342—343: «Der gemeine Mann und der vornehme müssen nicht als Spezies, sondern als Stellen im Staat unterschieden werden. Es kann aber ausser Dem oder Denen, welche zum Be-

herrschen des Staates gehören, keinen Herrscherstand geben, denn sonst hätte der Untertan zwei Obrigkeiten.»

Auch sonst hat Kant dieses Prinzip Beschränkungen unterworfen oder, richtiger gesagt, auch sonst hat er sich hierin vielfach widersprochen. So hat er nichts dagegen, dass der Mann in der Ehe rechtlich der «befehlende Teil» sei, wenn nur dieser Herrschaft die natürliche Ueberlegenheit des Mannes über das Weib zu Grunde liegt (Rechtslehre, § 26). Diese Ansicht, konsequent durchgeführt, würde das Prinzip sehr einschränken, wenn nicht umstürzen. Denn dann würde es heissen: rechtliche Gleichheit, sofern die Menschen ihren Anlagen nach gleich sind: rechtliche Ungleichheit, sofern sie tatsächlich ungleich sind.

Die Gleichheit bezieht sich nur auf die Form des Rechtes, nicht aber auf die Materie desselben. Sie kann daher mit der grössten Ungleichheit an Besitz bestehen. Kant findet daher keine Einwände gegen die Erblichkeit des Besitzes, wenn er auch keine erblichen Privilegien zugeben will.

Er lässt aber auch das Leibeigentum zu. Es ist klar, dass sofern er darunter ein rechtliches Institut versteht, er sich arg widerspricht. Denn es soll ja, nach seiner Ansicht, die rechtliche Gleichheit unter den Bürgern obwalten. Und es liegt kein Grund vor, vorauszusetzen, dass Kant im Leibeigentum kein rechtliches Institut sah. Nur meint er, dass man nur durch ein Verbrechen Leibeigener werden könne. Es ist aber unklar, ob Kant hiermit, um seine eigene Terminologie zu gebrauchen, den «Zeitursprung» oder den «Vernunftsursprung» des Leibeigentums angeben will . . .

Im Zusammenhang mit dem Vorstehenden würde es stehen, wenn wir hier die tatsächlichen gesellschaftlichen Gruppen, und zwar vom Standpunkte ihres Verhältnisses zum existierenden Recht, hervorhebten, deren Kant überhaupt Erwähnung tut. Es sind ihrer drei: der Adel, die gewöhnlichen Untertanen und der Pöbel. Unter dem letzteren versteht Kant denjenigen Teil der Nation, «der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volke)», «dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottieren (agere per turbas) ist» (Anthropologie, der Charakter des Volkes).

III. *Die Selbständigkeit* jedes Gliedes der Gesellschaft, als Mitgesetzgeber. Das will heissen: diejenigen Glieder der Gesellschaft, welche der Teilnahme an der Gesetzgebung fähig sind, dürfen daran teilnehmen, und kein Glied der Gesellschaft kann seine Selbständig-

keit in Bezug auf die Gesetzgebung einbüssen. Dieses Prinzip gründet sich darauf, dass niemand sich selbst Unrecht tut: wenn nun alle Bürger an der Gesetzgebung teilnehmen, so beschliessen alle über alle, somit jeder über sich selbst (Theorie und Praxis II).

Dieses dritte Prinzip, das einen vollkommenen Staat charakterisieren soll, sollte, nach Kant, eigentlich das Prinzip der *Einheit* heissen, d. h. der Einheit des Volkswillens, der die Gesetzgebung handhabt. Da aber dazu das allgemeine Stimmrecht erforderlich ist, so wählt Kant den Ausdruck «die Selbständigkeit» der Bürger. Diese Selbständigkeit ist aber nur eine rechtliche, nicht eine wirtschaftliche, wie es Jaurès (nach Vorländers Wiedergabe in seinem Buch «Kant und der Sozialismus», S. 42) behauptet, der dadurch auf die Verwandtschaft Kants mit dem Sozialismus hinweisen will.

Die Freiheit, die Gleichheit und die Selbständigkeit bilden die «unabtrennlichen Attribute» der Bürger (Rechtslehre, § 46). In der «Anthropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung»), wie in der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» (5. Satz), zählt Kant die Freiheit, das Gesetz und die Gewalt auf als die drei Prinzipien› auf denen sich eine bürgerliche Verfassung gründen muss, und in der «Physischen Geographie» (Einleitung, § 5) spricht er nur von der Gewalt und dem Gesetz als den Grundlagen einer bürgerlichen Gesellschaft. Es ist leicht zu ersehen, dass die Prinzipien des Gesetzes und der Gewalt sich auf die Regierung, bezw. ihre Mittel beziehen, während die Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Selbständigkeit auf die Stellung der Bürger im Staate Bezug haben. Die Verschiedenartigkeit der «Prinzipien» des Staates hängt somit bei Kant davon ab, dass er bei der Auffindung solcher Prinzipien verschiedene Standpunkte zu Grunde legt, freilich ohne es zu wissen. Im Traktat «zum ewigen Frieden», im ersten Definitivartikel des zweiten Abschnittes, spricht Kant von den Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung. Es ist nicht abzusehen, worin das letztere Prinzip sich von dem Prinzipe der Gleichheit unterscheiden soll. Das Prinzip der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung wird von Kant selbst nicht weiter erklärt, es bedarf auch, nach ihm, keiner besonderen Erklärung, da es schon im Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt erhalten sein soll.

Während die Prinzipien, auf denen ein Staat aufgebaut werden

muss, bei Kant etwas variieren, so bleibt er doch darin fest, dass die Glückseligkeit der Bürger zu den Prinzipien des Staates nicht gezählt werden kann. Die Glückseligkeit kann nach Kant kein Prinzip der Gesetzgebung sein, weil sie keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen ist, obwohl er nicht leugnen will, dass das Streben nach Glückseligkeit allen Menschen eigen ist. «Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloss haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben, und das ist die Absicht der *Glückseligkeit*» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt). Worin die letztere besteht und durch welche Mittel sie zu erlangen ist, — dies entzieht sich jeder allgemeingültigen Beurteilung und wird von jedem Individuum auf verschiedene Weise, ja von jedem Individuum nicht immer auf eine und dieselbe Weise, entschieden. Die Glückseligkeit wird aber von selbst kommen, wenn der Staat den übrigen Bedingungen entsprechen wird (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 1. Buch, 1. Abschn.). Denn, wie uns die Erfahrung lehrt, kann die Befolgung der sittlichen Gebote, mit Klugheit verbunden, im Durchschnitte grössere Vorteile als bei ihrer Uebertretung versprechen (Metaphysik der Sitten, Einleitung II). Teilweise im Gegensatze dazu wird an einer anderen Stelle gesagt, die Glückseligkeit könne vielleicht im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung viel grösser ausfallen (Rechtslehre, § 49).

Allein wenn Kant über die tatsächlichen Erscheinungen des sozialen Lebens spricht, berücksichtigt er wohl das Moment der Glückseligkeit, wie es namentlich aus seinen Auseinandersetzungen über den Krieg und die Lasten, die derselbe dem Volk auferlegt, zu ersehen ist. Aber auch in Bezug auf das Gesellschaftsleben überhaupt zieht Kant das Moment der Glückseligkeit in Betracht. Als Beweis dafür wäre etwa die folgende Stelle aus dem dritten Abschnitte der «Theorie und Praxis» anzuführen. «Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst antun, erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden.» Und ähnlich im «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte»: «Der

Digitized by Google

denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl zur Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Uebel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Besseren drücken.» Das ist ein bezeichnender Widerspruch.

Ehe wir diesen Gegenstand verlassen, wollen wir unsere Aufmerksamkeit richten auf die von Kant häufig wiederholte Ansicht, dass die Glückseligkeit der Menschen kein Gegenstand der zielbewussten Tätigkeit des Staates sein könne, denn es kann kein Wissen, im strengen Sinne des Wortes, über sie geben. Diese Ansicht wollen wir uns näher besehen. Zuerst aber wollen wir noch den Gedanken Kants uns dadurch klarer machen, dass wir ein Zitat aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (Seite 40-41) anführen: «Nun ist's unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Uebel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde.» Und ein paar Zeilen weiter sagt Kant, dass, «die Aufgabe, sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich» ist.

Die Unmöglichkeit, notwendige und allgemein giltige Urteile über den Inhalt der Glückseligkeit aufzustellen, ist es also, was Kant lehrt.[1] Wir glauben, man gibt zu wenig Acht auf diese Ansicht,

[1] Es ist nicht zu verkennen, dass sich Kant hier mit den Sophisten berührt.

insbesondere auf ihre erkenntnistheoretische Seite. Das erkenntnistheoretische Prinzip aber, das durch jene Ansicht logisch vorausgesetzt wird, ist das, dass es Gegenstände gibt, die ein Objekt des Wissens abgeben können nur vom Standpunkte des Hier und Jetzt, nicht aber von dem des Immer und Ueberall. Dieses Prinzip ist aber, wie gesagt, nur als eine logische Voraussetzung zu betrachten, denn psychologisch betrachtet, hat Kant seine Behauptung nicht durch dieses Prinzip begründen wollen. Wir müssen aber dieses Prinzip noch weiter zurückführen, und so kommen wir zu der Behauptung, dass jener erkenntnistheoretische Satz: — es gibt nicht-allgemeingiltige und nicht-notwendige Urteile, — gleich in den widersinnigen metaphysischen Satz umschlägt: *a* ist *nicht-a*. Und umgekehrt, wenn man nicht behaupten will, dass *a nicht-a* sein kann, so kann man nicht behaupten, dass es etwas gibt (z. B. die Glückseligkeit, speziell der Inhalt derselben), worüber kein notwendiges und allgemein giltiges Wissen möglich ist. Denn ein zu untersuchendes Etwas behält sein Wesen, abgesehen von dem Hier und Jetzt oder dem Ueberall und Immer. Diese letzteren Begriffe sind sozusagen nur geographische Punkte, an denen die zu untersuchenden Objekte gebunden sind. Eine gewisse geometrische Form, z. B. ein Dreieck, bleibt dieselbe, ob sie an diesen oder an jenen Körper gebunden ist, d. h. *a* ist *a*. Wenn wir nun, nachdem wir ein Dreieck wahrgenommen haben, einen Körper sehen, der seiner geometrischen Form nach ein Viereck bildet, so haben wir nicht das Recht zu behaupten, dass das Dreieck oftmals als ein Viereck auftritt (d. h. dass *a nicht* — *a* ist) und es daher keine «allgemeingiltigen» und «notwendigen» Sätze über das Dreieck geben kann, sondern wir müssen eben sagen, dass wir vor uns zwei verschiedene Objekte haben, ein Viereck und ein Dreieck, über welche strenges Wissen wohl möglich ist. Wenden wir jetzt dieselben Betrachtungen auf das Problem der Glückseligkeit an. Hier gilt es, bei Voraussetzung eines Strebens zur Glückseligkeit, die Mittel aufzufinden, die dieses Streben befriedigen könnten. Das Streben zur Glückseligkeit und die Befriedigung dieses Strebens bleiben dieselbe, unabhängig davon, ob sie bei diesem oder jenem Menschen vorkommen, d. h. *a* ist *a*. Wenn nun Jemand sagt, das Streben zur Glückseligkeit wird bei dem Einem durch das Gut *b*, bei dem Anderen durch das Gut *c* befriedigt, so läuft seine Behauptung dahin hinaus, dass *a* in einem Falle *a* ist, im anderen Falle *nicht-a*.

Ein solcher Gedankengang vernichtet gleichsam das *bestimmte* Wesen eines Dinges. Allein das Wesen eines Dinges bleibt sich gleich und die einzelnen Bestimmungen dieses Wesens ebenfalls. Die *scheinbare* Tatsache, dass ein Mensch in seinem Streben zur Glückseligkeit durch das Gut *b* befriedigt worden ist, ein anderer Mensch aber durch das Gut *c*, wird daher dadurch erklärt werden müssen, dass wir hier zwei verschiedene Ausgangspunkte haben, dass, bei der Beibehaltung eines *bestimmten* Begriffes des Strebens nach Glückseligkeit, wir nie in den Fall gekommen wären, zu glauben, es könne durch verschiedenartige Dinge befriedigt werden. Ebenso können wir nur dann sagen, ein gewisser Körper ist sowohl dreieckig wie viereckig, wenn wir unseren Ausgangspunkt verworren auffassen und ein Dreieck mit einem Viereck vermengen. Diese ganze Betrachtung gipfelt daher in dem Satz: ob die dreieckige geometrische Form an diesen oder jenen Körper gebunden ist, ist irrelevant; ob das Streben zur Glückseligkeit diesem oder jenem Menschen zukommt, ist ebenfalls irrelevant; kurz, ein Ding, sofern es da ist, ist ohne Rücksicht auf seinen sozusagen geographischen Ort zu erkennen.

Die Frage über die Mittel, wodurch das menschliche Streben nach Glückseligkeit befriedigt werden kann, ist somit entscheidbar. Wie es über alle Dinge nur «allgemeingiltiges» und «notwendiges» Wissen gibt, so auch über die Glückseligkeit.

Freilich wundern wir uns nicht, wenn die Tatsachen zeigen (siehe das obige Zitat aus der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»), dass Reichtum, Erkenntnis und Einsicht, Gesundheit u. dgl. den Menschen nicht befriedigen. Das bedeutet aber nur, dass wir das Mittel zur Befriedigung des Strebens nach Glückseligkeit in etwas Anderem zu suchen haben.

Durch diese Betrachtungen glauben wir auch auf die Frage, wie ist «notwendiges» und «allgemeingiltiges» Wissen möglich, eine Antwort gegeben zu haben, die von der von Kant in der «Kritik der reinen Vernunft» gegebenen nicht nur abweicht, sondern sich gänzlich unterscheidet. —

Wie Kants Staat nicht darauf ausgeht, die Glückseligkeit der Bürger zu vermehren, so hat er auch nicht mit irgend welchen Reformbestrebungen in Bezug auf die ökonomische Lage der Menschen, der niederen Klassen insbesondere, zu tun. Es gibt daher für Kant keine soziale Frage, sofern diese die Bestrebungen zur

Digitized by Google

Hebung der materiellen Lage des grössten Teiles der Menschheit umfasst.

Wir gehen nun zu der Frage über die Staatsverfassungen über. Die letzteren werden von Kant nach zwei Richtungen hin eingeteilt, nach der Zahl (oder, wie Kant sich ausdrückt, nach dem Unterschied) der Personen, welche die Staatsgewalt inne haben (oder nach der *Staatsform*) und nach der *Regierungsart*. In Bezug auf die Zahl der regierenden Personen gibt es drei Staatsformen: eine autokratische, eine aristokratische und eine demokratische. Der Ausdruck «autokratisch» ist nach Kant mit dem Ausdrucke «monarchisch» nicht gleichbedeutend, denn, wie er es erklärt, der Autokrat ist derjenige, der alle Gewalt, der Monarch derjenige, der nur die höchste Gewalt inne hat (Rechtslehre, § 51). Die autokratische Staatsform hält Kant für die einfachste, denn sie besteht nur in einem gewissen Verhältnis des Fürsten zum Volke; komplizierter ist schon die aristokratische, bei welcher zwei Momente zu unterscheiden sind: erstens das Verhältnis der Vornehmen zu einander, wodurch erst die souveräne Gewalt zustande kommt, zweitens das Verhältnis der letzteren zum Volke; am kompliziertesten aber ist die demokratische Staatsform, bei welcher drei Momente zu unterscheiden sind: erstens die Vereinigung des Willens aller, wodurch ein Volk entsteht, zweitens die Vereinigung des Willens der Staatsbürger, wodurch ein gemeines Wesen zustande kommt, drittens die Bildung der souveränen Gewalt, die im gegebenen Falle der vereinigte Volkswille selbst ist (ib.).

Ausser diesen drei reinen Staatsformen unterscheidet Kant noch «Verfälschungen» der letzteren (Oligarchie und Ochlokratie) und gemischte Staatsformen (ib.), stellt aber darüber keine Untersuchungen auf. Auch erwähnt er nicht die Staatsformen, die er zu den gemischten zählt. Es ist hier nur zu bemerken, dass die Monarchie, wie sie oben, im Vergleich mit der Autokratie, bestimmt worden, unzweifelhaft von Kant zu den gemischten Staatsformen gezählt werden müsste.

Obwohl an der Staatsform nicht viel gelegen ist (Lose Blätter, S. 372, 373), so kommt es doch auch darauf an, denn die Regierungsart wird dadurch beeinflusst, ob der Staat autokratisch, aristokratisch oder demokratisch regiert wird (ib.). «Man kann daher sagen, je kleiner das Personal der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr

Digitized by Google

stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution, zu dieser einzigen vollkommenen rechtlichen Verfassung zu gelangen» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art.). Ebendaselbst sagt sogar Kant, es komme «sehr viel» auf die Staatsform an. Wenn aber die vollkommene Staatsverfassung gewissen, nach dem Prinzip der Zahl der herrschenden Personen sich ergebenden Staatsformen gemässer ist, als anderen, so kann sie doch nicht an solche empirische Erscheinungen gebunden sein, wie es jene drei Staatsformen sind (Lose Blätter II, S. 374). Kant schwankt überhaupt in Bezug auf diesen Gegenstand. Bald legt er den Nachdruck auf die Staatsform, bald auf die Regierungsart. Im ersteren Falle findet er immer an den Staatsformen etwas auszusetzen, so z. B. in Bezug auf die Autokratie, welche zwar die beste in Hinsicht auf die *Handhabung* des Rechts, nicht aber in betreff des *Inhalts* desselben sei (Rechtslehre § 51). Die gewöhnliche Wendung aber, dass die Autokratie die beste Staatsform sei, wenn der Autokrator gut ist, hält er für eine Tantologie, die besagt, dass diejenige Verfassung die beste ist, welche die beste ist (ib.).

Der Regierungsart nach kann es nur zwei Staatsverfassungen geben: eine republikanische und eine despotische, die sich dadurch von einander unterscheiden, dass bei der ersteren die Teilung der gesetzgebenden und der ausführenden Gewalten stattfindet (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Art.). Wir finden auch bei Kant eine Gegenüberstellung von Republik und Despotie je nachdem ein Staat auf den Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit beruht oder nicht (Lose Blätter II, S. 372-373). In der «Antropologie» («Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung») bestimmt er die republikanische Verfassung als eine solche, die auf den Prinzipien der Freiheit, der Gewalt und des Gesetzes beruht, und stellt ihr demgemäss die anarchische, die despotische und die barbarische Verfassung gegenüber, je nachdem in dem Staate 1. Gesetz und Freiheit, aber ohne Gewalt, 2. Gewalt und Gesetz, ohne Freiheit, 3. Gewalt ohne Gesetz und ohne Freiheit herrscht. An einer anderen Stelle (Zum ewigen Frieden, 1. Abschn., 1. Art.) lässt er die republikanische Verfassung auf den Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit

Digitized by Google

und der Abhängigkeit aller von einer gemeinsamen Gesetzgebung beruhen, wobei Kant allerdings bemerkt, dass das letztere Prinzip schon im Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt. Aus diesen Definitionen ist jedenfalls zu ersehen, dass Kant unter einer Republik nicht eine Demokratie versteht. Vielmehr beschliessen bei der demokratischen Staatsform «alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht miteinstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind», «welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 1. Art.). Den autokratischen Despotismus hält daher Kant für den «erträglichsten unter allen» (Zum ewig. Fried., 2. Absch., 1. Art.).

Im «Streit der Fakultäten» (2. Abschn., No. 7) führt Kant aus, die republikanische Verfassung sei eine solche entweder der Staatsform oder der Regierungsart nach; im letzteren Falle kann sie auch eine monarchische Staatsform sein, bei welcher aber die Gesetze von dem Monarchen so gegeben werden, wie sie das Volk geben würde. Eine Republik der Staatsform nach wäre also das, was Kant Demokratie nennt. Eine republikanische Regierungsart verbunden mit einer autokratische Staatsform «ist das was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden machen kann» (ib. Anmerkung). Denn Kant verwirft die autokratischen Regierungsart immer. Den Grundsatz des englischen Parlaments, wonach die Rede des Königs als ein Werk des Ministers zu betrachten sei, weil es einerseits der Würde des Monarchen zuwider wäre, wenn man an seiner Rede Unwahrheit oder Unwissenheit aussetzen wollte, andererseits aber, weil man gleichwohl zur Prüfung der Rede des Königs berechtigt ist, findet daher Kant für «sehr fein und richtig ausgedacht» (Streit der Fakultäten, 1. Abschn., Einteilung der Fakultäten überhaupt).

Die republikanische Verfassung (in dem eben bestimmten Sinne, also als republikanische hinsichtlich der Regierungsart) wäre die «einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrages hervorgeht» (Zum ewig. Frieden., 2. Abschn., 1. Art.). Es ist aber ausserordentlich schwer sie ins Leben zu rufen, noch schwieriger sie zu erhalten, und Kant scheint denjenigen zuzustimmen, welche meinen, für eine solche «sublime Verfassung ist es notwendig, dass die Menschen Engel wären». Müsste der Mensch der eigentliche Urheber dieser Verfassung sein. so würde sie freilich unmöglich sein, allein die Natur kommt zu Hilfe, indem sie vermittelst der Feindseligkeiten

Digitized by Google

unter den Menschen, wodurch die zerstörenden Kräfte einander hemmen oder aufheben, die Herbeiführung der republikanischen Verfassung ermöglicht (Lose Blätter II, S. 302-303). — Damit ein Gesetz Kraft habe und rechtmässig sei, müsse es daher nach Kant durch den Willen des gesamten Volkes zustande kommen, denn niemand könne sich selbst Unrecht zufügen. «Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein» (Rechtslehre, § 46). Hier hätten wir also die Forderung einer Republik auch der Staatsform nach. Wenn es aber unmöglich ist, dass alle bei Erlassung eines Gesetzes übereinstimmen, und nur die Uebereinstimmung einer Mehrheit, und zwar durch Repräsentanten möglich ist, so muss doch wenigstens durch die Uebereinstimmung aller beschlossen werden, dass der Wille der Mehrheit die Gesetze erlassen soll. Anders ausgedrückt, der repräsentativen Staatsverfassung müsste ein Plebiszit vorangehen.

Die Tätigkeit der Stimmgebung setzt die Unabhängigkeit voraus. Daraus folgt die Unterscheidung von aktiven und passiven Staatsbürgern, «obgleich der Begriff der letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt in Widerspruch zu stehen scheint» (Rechtslehre, § 46). Es ist unklar, ob das Wort «scheint» nur auf einen scheinbaren oder auf einen wirklichen Widerpruch hinweisen soll. Kant hat jedenfalls diesen von ihm als vermeintlich oder wirklich bezeichneten Widerspruch nicht aufzuheben versucht. Das Stimmrecht gehört daher nur den erwachsenen Männern, die nicht dienen, d. h. die ihre Arbeitskraft nicht verkaufen, also denjenigen, die irgend ein Eigentum besitzen, wozu auch jede Kunst, Handwerk, schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann (Theorie und Praxis II). Die Stimmberechtigten sind die eigentlichen Staatsbürger, während die übrigen Bewohner des Landes bloss Staatsangehörige sind. Der Unterschied zwischen den Staatsbürgern und den Staatsgenossen liegt also darin, dass die ersteren ein Eigentum haben, während die letzteren ihre Kraft an andere zu deren Verfügung verkaufen. Zu den Staatsgenossen gehören die Gesellen bei einem Handwerker oder einem Kaufmann, die Dienstboten, die Frauen, denn all diese Personen sind «bloss Handlanger des gemeinen Wesen», «weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen»

Digitized by Google

(Rechtslehre, § 46). Uebrigens meint Kant, es sei etwas schwer, die Erfordernis zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können. Allein ein Staatsgenosse kann aus dem passiven Zustand in den aktiven übergehen (ib.).

Jeder Stimmberechtigte, wie es aus dem Prinzipe der Gleichheit folgt, besitzt nur eine Stimme (Theorie und Praxis II).

Nachdem wir Kants ziemlich unklare und widerspruchsvolle Lehre über die Staatsverfassungen dargelegt haben, gehen wir zu der Lehre über die Staatsgewalten über. Es gibt im Staate drei Gewalten: eine vollziehende, eine richterliche und eine gesetzgebende. Die Funktionen und Rechte des Repräsentanten der exekutiven Gewalt, des Regenten (des Befehlshabers, des Souverains) sind folgende: 1. Verteilung von Aemtern; 2. Verteilung von Würden; 3. Begnadigungsrecht. Allein das letztere Recht kommt ihm nur im beschränkten Masse zu, indem er sein Begnadigungsrecht nur an den Verbrechen der Untertanen gegen ihn selber, und dazu noch «wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit keine «Gefahr erwachsen könnte», ausüben kann, nicht aber an den Verbrechen der Untertanen gegen einander, «denn hier ist Straflosigkeit (impunitas criminis) das grösste Unrecht gegen die Untertanen» (Rechtslehre, § 49, E II). Als private Person kann das Oberhaupt keine Domänen, d. i. Ländereien zu seiner Privatbenutzung besitzen, denn dann würde der Staat Gefahr laufen, alles Land in den Händen der Regierung zu sehen (Rechtslehre, 2. Teil, Allgem. Anmerkung B). Was die Stellung des Regenten zum Repräsentanten der gesetzgebenden Gewalt, dem Beherrscher, anbelangt, so bemerkt Kant, dass der letztere den Regenten absetzen oder seine Verwaltung reformieren kann, nicht aber ihn strafen (Rechtslehre, § 49). In diesem Zugeständnis, dass die gesetzgebende Gewalt den Regenten zur Abdankung zwingen oder die ihm zustehenden Funktionen umändern kann, liegt ein sozusagen links-konstitutioneller Zug der Kantischen Staatslehre.

Für Kants Lehre über die Gesetzgebung, wie für seine Rechtslehre überhaupt, ist der Begriff der juridischen Gesetzgebung und im Verhältnis dazu der Begriff der Legalität massgebend. Die juridische Gesetzgebung, im Gegensatze zur ethischen, die die Pflicht als Triebfeder zu einer Handlung erfordert, enthält in sich diese Forderung nicht; sie lässt auch andere Triebfedern gelten, d. h. sie

Digitized by Google

erfordert nicht Moralität, sondern Legalität, äussere Uebereinstimmung der Handlungen mit den Gesetzen, ohne Rücksicht darauf, was für Motive zu ihnen führen mögen (Metaphysik der Sitten, Einleitung III). Der juridischen Gesetzgebung entsprechen von Seiten der Bürger *Rechtspflichten*, d. h. Pflichten zu gewissen, vom Staate festgestellten Handlungen, während der moralischen Gesetzgebung *Tugendpflichten* entsprechen, d. h. Pflichten zu gewissen Handlungen und zugleich zu gewissen Motiven dieser Handlungen. Wenn man diese Ansicht Kants, die präziser ausgedrückt lautet: das Recht hat die Tat, die Moral die Gesinnung zum Gegenstande, durch den Hinweis darauf widerlegen wollte, dass das tatsächliche Recht sich auch auf Gesinnungen und die tatsächliche Moral ebenso auf Handlungen bezieht (vergl. Sternberg, Allgemeine Rechtslehre, Sammlung Göschen, I. Teil, S. 19, Anmerkung), so würde dadurch Kant nicht getroffen sein, denn seine Bestimmungen des Rechtes und der Moral haben nicht zu ihrem Zweck, die Wirklichkeit zu ergründen, sondern als Richtschnur für die Wirklichkeit zu gelten und treten somit nicht als Widerspiegelungen des Tatsächlichen, sondern als Aussagen der reinen Vernunft auf oder, wie im 2. Kapitel, wo der Kantische Begriff des Rechts als ein Begriff des idealen Rechts aufgezeigt worden ist, als Aufstellung des Seinsollenden.

In Bezug auf die Gesetzgebung als solche, d. h. als formale Gesetzgebung stimmt Kant dem Wunsch bei, dass eine mögliche Simplifikation der Gesetze zu erstreben sei, welche Simplifikation durch die Auffindung der Prinzipien der letzteren zustande kommen muss. (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, Einleitung II A.) Wir erfahren aber nichts von ihm, inwiefern eine solche Simplifikation etwa dienlich sein könnte.

Die juridische Gesetzgebung übt Zwang aus, sie ist «nötigend», denn die Gesetze sind Einschränkungen der Freiheit des Einzelnen, damit sie mit derjenigen anderer bestehen könne. Das Recht zu zwingen würde freilich zu der individuellen Freiheit des Einzelnen im Widerspruch stehen, nicht aber zu dem von Kant aufgestellten Prinzip der allgemeinen Freiheit. Denn der Zwang wird angewendet auf die Uebergriffe der individuellen Freiheit, die die allgemeine gefährden können, er somit die letztere unterstützt (Rechtslehre, Einleitung § D).

Eine Handlung gilt eben als eine rechtliche Handlung, wenn sie die Maxime, dass der Einzelne sich nicht im Gegensatze zur

Digitized by Google

allgemeinen Freiheit stellen soll, nicht verletzt (Rechtslehre, Einleitung § D).

Für jede Uebertretung des Gesetzes wird daher Strafe auferlegt. Die Strafen sind weder Schutzmittel für die Gesellschaft, noch Verbesserungsmittel für den Verbrecher, noch Abschreckungsmittel, um künftigen Verbrechen vorzubeugen, sondern nur Vergeltungsmittel. Kant besteht daher darauf, dass von dem einzigen hier möglichen Standpunkt, nämlich dem der Gerechtigkeit, jeder Verbrecher bestraft werden muss. Rechtslehre, § 49 E: «Richterliche Strafe . . . kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft», betrachtet werden, «sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie bloss als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wo wieder ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurteilt werden kann».

Die Theorie der Strafe als eines Vergeltungsmittels steht aber bei Kant im Widerspruche mit der Lehre, dass die juridische Gesetzgebung mit Handlungen zu tun habe und nicht mit Motiven. Wenn aber Kant hier stark inkonsequent war, so begeht er noch eine andere Inkonsequenz. In der «Kritik der reinen Vernunft» (Elementarlehre, 2. Teil, 2. Abteilung, 2. Buch, 2. Hauptstück, 9. Abschnitt, Erläuterung der kosmologischen Idee der Freiheit, Anm.) erklärt er: «Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten». Die in diesen Worten zum Ausdruck gebrachte Ansicht, konsequent durchgeführt, besagt aber, dass es, wenn auch die juridische Gesetzgebung nicht nur Legalität, sondern auch Moralität forderte, doch unmöglich ist, die Strafen als Vergeltungsmittel hinzustellen, da das Mass der Schuld, infolgedessen das Mass der Vergeltung, nicht zu ermitteln ist.

Digitized by Google

Kant begeht noch eine dritte Inkonsequenz. In der Rezension von Schulz' «Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen» spricht er mit offensichtlichem Beifall von Schulz' Bemühungen, «die bürgerlichen Strafen menschlicher und für das besondere sowohl, als allgemeine Beste erspriesslicher zu machen». Dieser Beifall bedeutet, dass Kant die Strafen auch für Verbesserungsmittel hält und dabei auf das Prinzip der Menschlichkeit (der Menschenliebe?) Rücksicht nimmt.

Wir müssen noch auf eine vierte Inkonsequenz aufmerksam machen. Kants Theorie der Strafe als einer Vergeltung steht auch im Widerspruche zu derjenigen Stelle aus den «Losen Blättern» (II, S. 278), wo Kant sagt: Die Strafe «ist an sich jederzeit *rächend*, kann aber auch mit der Absicht, den Verbrecher zu bessern, verbunden sein».

Abgesehen von diesen Widersprüchen, als Verfechter der Theorie der Vergeltung, meint Kant, nur vom Standpunkte der Vergeltungstheorie, des jus talionis, ist es möglich, das Mass und die Qualität der über einen Verbrecher zu verhängenden Strafe richtig zu bestimmen, nur dieser Standpunkt kann uns das dazu nötige Prinzip abgeben. Dieses Prinzip aber ist das der Gleichheit — sowohl in der Quantität als auch in der Qualität. An einigen Beispielen will das Kant illustrieren, diese laufen aber dahin hinaus, um die Möglichkeit, eine Strafe gemäss dem begangenen Verbrechen quantitativ zu bestimmen, darzutun: die qualitative Seite aber als solche erörtert er entweder gar nicht, oder so, dass sich ihm die Qualität gleich in die Quantität verwandelt. In Bezug aber auf den Mord tut er seinem Prinzip der qualitativen und quantitativen Gleichheit Genüge, indem er die Todesstrafe befürwortet (Rechtslehre § 49 E). «Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das wiederfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann» (ib.). Beccarias Verwerfung der Todesstrafe, die darauf ausgeht, dass die Todesstrafe im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten sein könnte, denn niemand würde in eine solche

Digitized by Google

Einrichtung eingewilligt haben, nennt Kant «Sophisterei und Rechtsverdrehung» (ib.). Allein in zwei Fällen kommt bei Kant die Strafgerechtigkeit «ins Gedränge», nämlich in Bezug auf den Kindsmord und den Mord, der durch ein Duell erfolgt ist (ib.). Diese sollen mit Todesstrafe nicht gebüsst werden, denn man wird zu ihnen durch das Ehrgefühl verleitet. Bei dem Kindsmorde tritt noch ein Umstand hinzu, dass ein uneheliches Kind «in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Ware)» ist, «so dass dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existieren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignorieren kann» (ib.).

Im vollkommenen, der Idee der Freiheit entsprechenden Staate werden keine Strafen nötig sein, und je mehr sich ein Staat diesem Ideale nähern wird, desto seltener werden die Strafen werden («Kr. d. r. V.»; «Von den Ideen überhaupt»). Kant lässt sich darüber nicht aus, wie er sich den Zusammenhang zwischen den Strafen und dem Grade der im Staate herrschenden Freiheit denkt. Meint Kant, dass im vollkommeneren Staate viele Handlungen, die man jetzt als Verbrechen ansieht, nicht als solche gelten werden, und nimmt daher an, dass da zu jener Zeit weniger Verbrechen begangen sein werden, dies auch die Verminderung der Strafen zur Folge haben wird? Oder meint er, dass in einem vollkommeneren Staate die Freiheit auf die Bürger einen so erzieherischen Einfluss ausüben wird, dass es mehr Moralität geben wird, und somit weniger Verbrecher und Strafen? Allein dies würde im Gegensatze stehen zu der später zu erörternden Ansicht Kants, wonach die Moralität des Menschengeschlechtes nicht wachsen kann. Ausserdem würde diese Auffassung den Kantischen Gedanken so allgemein und unklar gestalten, dass wir mit ihm eigentlich nichts machen könnten.

Aber wenn die Gesetzgebung und überhaupt die rechtlichen Zustände des Staates schlecht sind, — hat nun das Volk ein Recht, sich gegen die Regierung gewalttätig aufzulehnen? Besitzt das Volk das Insurrektionsrecht? Zunächst könnte Kants Sympathie für die französische Revolution als ein Beweis dafür gelten, dass er dem Volke ein Recht zu einer Revolution zugestehe. Die französische Revolution scheint ihm eine «gänzliche Umbildung eines grossen Volkes zu einem Staat» zu sein (Kritik der Urteilskraft, § 65). Bezeichnend ist auch, dass er den Ausdruck «Organisation» für die französische Revolution «sehr schicklich» nennt (ib.) und somit durch diesen Euphemismus einer möglichen Missbilligung oder einem möglichen Widerwillen der französischen Revolution gegenüber ent-

Digitized by Google

gegensteuert. Und diese Sympathie Kants für die französische Revolution wird durch die Rücksicht darauf nicht vermindert, «ob sie gelingen mag oder nicht», ob sie «mit Elend und Greueltaten dermassen angefüllt sein» mag, «dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde» (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, Nr. 6).

Als einen weiteren Beweis könnte man noch der Sympathie erwähnen, die er den nordamerikanischen Kolonien in dem Unabhängigkeitskriege gegen England entgegengebracht hat. Kant sagt sogar ausdrücklich: Ein Recht des Volkes der Regierung gegenüber überhaupt enthalte schon in sich den Begriff eines erlaubten Widerstandes (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., Nr. 6, Anmerkung).

Allein er schwankt in Bezug auf diese Frage und zuerkennt in den meisten Fällen dem Volke das Recht der Revolution nicht. So sagt er in dem «Streit der Fakultäten» (ib.): «Es ist aber hiermit nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen, denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der er sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann». Hier ist offenkundig Preussen gemeint. Der Sinn dieser Worte läuft dahin hinaus, dass bei einer den Umständen angemessenen Staatsverfassung dem Volke kein Auflehnungsrecht zustehe, dass man also sich gegen eine gute Staatsverfassung nicht auflehnen darf. Das ist etwas Selbstverständliches. Kant selber, als er die angeführte Bemerkung niederschrieb, sah freilich nicht ein, dass seine Ansicht, klarer ausgedrückt, zu einer Selbstverständlichkeit führte. An den angeführten Worten aus dem «Streit der Fakultäten» ist auch das interessant, dass sie eigentlich das Kantische Problem des vollkommenen Staates umstösst, denn danach soll erstens die Angemessenheit der Staatsverfassung den gegebenen Umständen ein Kriterium für das Gewünschtsein dieser Verfassung abgeben, so dass hier die «reine Vernunft» keine Rolle spielt, zweitens soll jedes Streben nach einem vollkommenen Staate, wenn diese Angemessenheit gegeben ist, unberechtigt sein.

Einige Seiten später wird gesagt (ib. § 9, Anmerkung). «Es ist doch süss, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forde-

Digitized by Google

rungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Absicht) entsprechen, aber *vermessen*, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln». Jb. 6, Anmerk. sagt Kant, die Revolution sei «jederzeit ungerecht», denn das Gebot «Gehorche der Obrigkeit» ist nicht nur ein juristisches, sondern auch ein moralisches («Religion u. s. w.», Vorrede zur ersten Auflage). In den «Fragmenten» (S. 341) leitet Kant den Gedanken, dass das Volk kein Recht zu Feindseligkeiten gegen das Oberhaupt habe, davon ab, dass dieses das Volk selber vorstellt, während er in der «Rechtslehre» ihn so begründet, dass eine Auflehnung gegen das Oberhaupt eine einen Widerspruch in sich enhaltene Handlung ist, denn das Volk müsste dann als Oberhaupt betrachtet werden.

Auch darf man das Insurrektionsrecht des Volkes nicht durch irgend welche Ansichten über den Ursprung des Staates begründen wollen. Aus der Ursprungsweise des Staates darf man keine praktischen Konsequenzen ziehen hinsichtlich des etwa zu verweigernden Gehorsams, den die Bürger dem Staate schuldig sind (Rechtslehre, § 49 A). Kant meint vielleicht, dass da der Staat durch Gewalt entstanden ist, dies leicht zu solchen praktischen Konsequenzen führen könnte. Wenn diese Vermutung richtig sein soll, so könnte man sich die Sache folgendermassen vorstellen: Da der Staat durch Gewalt entstanden ist und diese somit die rechtliche Sanktion sich selber geben musste, so könnte man ihr diese rechtliche Sanktion verweigern und so zum Ungehorsam bewogen werden. Dies verwirft nun Kant. Dass Kant den Vertrag nicht zur zeitlichen Ursache der Entstehung des Staates hielt, ist bereits oben (S. 19) hervorgehoben worden; er konnte somit nicht die Vertragstheorie meinen, als er davon sprach, dass man aus der Theorie der Entstehung des Staates keine praktische Konsequenzen ziehen müsse. Die Forderung, dass man über den Ursprung des Staates nicht «werktätig vernüfteln» soll, hat Kant jedoch nicht dadurch zu begründen versucht, dass das Problem über den Ursprung des Staates *logisch* nichts zu tun habe mit dem Problem über unser mögliches Verhalten zum bereits existierenden Staat. Vielmehr tritt bei ihm diese Forderung unbewiesen auf, mit der verstärkenden Betonung, dass die Obrigkeit von Gott sei. Dies soll aber nicht auf den geschichtlichen Ursprung des Staates hinweisen, sondern nur «die Idee, als praktisches Vernunftprinzip» enthalten, dass man der jetzt bestehen-

Digitized by Google

den gesetzgebenden Gewalt gehorchen soll (Rechtslehre, § 49 A). An diesen Gedanken, wenn es darauf ankommt, die Frage prinzipiell aufzuwerfen, hält Kant immer fest. Wenn er daher im «Beschlusse» des ersten Teils der Rechtslehre, die Ansicht, dass es ein kategorischer Imperalit ist, der einmal gegebenen Obrigkeit zu gehorchen, wiederholend, den Satz hinzufügt: «in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet», so haben wir keinen Grund, diese Worte so zu verstehen, dass man der Obrigkeit nur gehorchen muss, sofern ihre Gebote und Verbote mit der Moral nicht kollidieren, und dass es erlaubt ist, sich ihr zu widersetzen, wenn dieser Fall einmal eintritt. Vielmehr müssen wir hier eine Unklarheit sehen, die durch das in den Werken Kants vorhandene Material nicht aufgehellt werden kann.

Wie man aber auch die Revolutionen ethisch beurteilen soll, als tatsächliche Erscheinung stellen sie etwas Unsicheres dar, denn die von ihnen erwünschte Wirkung hängt immer vom Zufall, von «Glücksumständen» ab. Auch lassen sie sich nicht planmässig und absichtlich hervorrufen, da sie vielmehr von der Vorsehung abhängig sind («Religion u. s. w.», 3. Stück, Kap. VII).

Das Volk hat «also kein Recht des *Aufstandes* (seditio), noch weniger des *Aufruhrs* (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn (s.c. gegen das Oberhaupt), als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidi). Der geringste Versuch hierzu ist *Hochverrat* (proditio eminens) und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein *Vaterland umzubringen* versucht (parricida), nicht minder, als mit dem Tode bestraft werden.» Denn das Oberhaupt eines Staates kann nicht bestraft werden (Rechtslehre § 49 E). Diesen Gedanken leitet Kant davon ab, dass das Recht zu strafen einem Befehlshaber gegenüber seinem Unterwürfigen gehört. Das Oberhaupt eines Staates könne somit eben als solches nicht bestraft werden, da es sonst kein «Befehlshaber», sondern ein «Unterwürfiger» wäre. Dieser Schluss würde daraus, dass das Recht zu strafen dem Befehlshaber gegenüber seinem Unterwürfigen gehöre, nur dann konsequent gezogen werden können, wenn man unter «Befehlshaber» einen solchen verstehen soll, der auch sonst, wenn er auch nicht zu strafen hat, Befehlshaber ist. In diesem Falle könnte freilich das Oberhaupt eines Staates keiner Strafe unterzogen werden.

Digitized by Google

Wenn man aber bedenkt, dass der Strafende, in dem Momente als er zu strafen hat, als ein Befehlshaber erscheint, so könnte wohl das Volk das Oberhaupt strafen; in diesem Falle würde nun das Volk der Befehlshaber und das Oberhaupt der Unterwürfige sein.

Als Kant in der Rechtslehre, an der zitierten Stelle die Worte niederschrieb: «Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen», so hat er freilich sich darüber nicht ausgelassen, ob er unter den Eigenschaften eines «Befehlshabers» und eines «Unterwürfigen» etwas momentanes, das nur während der zu vollziehenden Strafe da ist, oder etwas Konstantes versteht. Im ersten Falle verdient Kant die Rüge der Inkonsequenz, wovon wir eben gesprochen haben. Im zweiten Falle würde er sagen müssen: die bürgerliche Gesellschaft teile sich überhaupt in zwei Gruppen, die der «Befehlshaber» und die der «Unterwürfigen». Zu den ersteren gehörten dann auch die Richter. Kein Richter könnte also jemals zur Bestrafung herangezogen werden.

Was die formale, d. h. rechtlich geschehene Hinrichtung des Monarchen anbelangt, so ist dies nach Kant eine Sünde, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann (Rechtslehre, § 49 A).

Die Rechtlosigkeit des Volkes der Regierung gegenüber will aber Kant dadurch aufwägen, dass er dem Oberhaupte des Staates eine «patriotische Denkungsart» zumutet, die sich von der «väterlichen» unterscheidet, bei welcher mit den Bürgern wie mit unmündigen Kindern geschaltet wird (Theorie und Praxis II).

Ein Recht aber zuerkennt Kant dem Volke immer, wenn auch nicht stets im gleichen Masse, das Recht der öffentlichen Beurteilung der Staatsangelegenheiten und das Recht, Beschwerden vorzutragen. «Fragmente», S. 340: «Ich glaube nicht, man wird mir Schuld geben, ich habe den Beherrschern mit der Unverletzlichkeit ihrer Rechte und Person zu sehr geschmeichelt; aber so muss man mir auch nicht Schuld geben, ich schmeichle dem Volke zu sehr, dass ich ihm das Recht vindiziere, wenigstens über die Fehler der Regierung seine Urteile öffentlich bekannt zu machen».

Aber die oberste Gewalt darf ihre Maximen nicht verbergen. Nur hierin sieht Kant die «wahre» Politik, im Gegensatze zu der Demagogie («Fragmente», S. 344).

Digitized by Google

Es ist aus allen diesen Auseinandersetzungen zu ersehen, dass Kants Lehren über die Rechte des Volkes der Regierung gegenüber in einem scharfen Gegensatze stehen zu seinen konstitutionellen Ansichten. Denn nach jener Lehre hat eigentlich das Volk keine Rechte, ausser etwa dem Rechte einer gewissen, wenn auch beschränkten Rede- und Pressfreiheit, und dem Rechte, Beschwerden vorzutragen. In gewisser Hinsicht sind aber auch diese Rechte nicht realisierbar, da man sie nicht erzwingen kann, man also auf die gute Gesinnung der Herrscher angewiesen ist.

Wenn man die oben vorgetragene Lehre Kants über das Insurrektionsrecht des Volkes zusammenfassen wollte, so würde man zu dem Schlusse kommen müssen, dass die Einwände, die er gegen die Revolution erhebt, teils ethischer, teils formell-staatsrechtlicher Natur seien.

Wir verlassen nun diesen Gegenstand, um sich zu Kants Lehre über das Eigentum zu wenden. Die Momente der ursprünglichen Erwerbung des Eigentums sind folgende: 1. Die Besitznehmung eines Gegenstandes, der niemandem gehört, d. h. die Bemächtigung. 2. Die Bezeichnung (declaratio) des Besitzes dieses Gegenstandes und des Aktes der Willkür, jeden anderen davon auszuschliessen. 3. Die Zueignung (appropriatio), als Akt eines allgemeinen gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jeder zur Einstimmung mit meiner Willkür verpflichtet wird (Rechtslehre, § 10).

Das Eigentum ist nur in einem bürgerlichen Zustande der Menschen gesichert, d. h. unter einer öffentlich-gesetzgebenden Vernunft (ib. § 8), aber auch im Naturzustande ist es möglich, wenn auch nicht gesichert (ib. §§ 8, 9). Im letzteren Falle haben wir einen provisorischen, im ersteren einen peremtorischen Besitz (ib. § 9). Der provisorische Besitz im Naturzustande ist ein physischer Besitz, bei welchem jedoch vorausgesetzt wird, dass er unter einer bürgerlichen Verfassung in einen rechtlichen verwandelt werden kann. Insofern kann der provisorische Besitz im Naturzustande als ein «komparativ»-rechtlicher gelten (ib.).

Die subjektive Bedingung des Eigentums ist der Besitz und zwar der *intelligible* Besitz (Rechtslehre, §§ 1-2). Denn es gibt auch einen *Besitz in der Erscheinung* (ib., § 5). Die erste Art des Besitzes bietet den rechtlichen, die zweite den physischen Besitz. Der intelligible Besitz ist ein solcher ohne Innehaben, d. h. der intelligible Besitz schliesst das physische Innehaben nicht ein. Die Frage

Digitized by Google

danach, wie ist ein «Mein und Dein» möglich, löst sich also in die Frage auf, wie ist ein rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? Diese Möglichkeit gründet Kant auf dem «rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, dass es Rechtspflicht sei gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne» (ib. § 6). Weitere Beweise bietet uns Kant nicht. Er bemerkt nur: «Es darf auch niemand befremden, dass die *theoretischen* Prinzipien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligiblen verlieren und keine erweiterte Erkenntnis vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduktion seiner Möglichkeit fähig ist und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ), als einem Faktum derselben, geschlossen werden kann» (ic.).

Es kann drei Arten von Eigentum geben: 1. Eigentum in Sachen, 2. Eigentum in Leistungen, in der Arbeitskraft anderer und 3. Eigentum in Personen, z. B. in Weib, Kind, Gesinde (ib. S. 51-53).

Der Angriff auf das Eigentum anderer ist eine Verletzung des kategorischen Imperativs in seiner zweiten Form: «Handle so, dass du die Menschen, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst» (Grundlegung der Metaphysik d. Sitten, 2. Abschn.).

Was speziell das Eigentum auf Grund und Boden anlangt, so unterscheidet Kant eine *ursprüngliche* und eine *uranfängliche* Gemeinschaft des Grund und Bodens; die letztere bezieht sich auf die Zeit, die erstere auf Prinzipien (Rechtslehre § 10). Wir sehen in dieser Unterscheidung einen Gedanken, der die ganze Gesellschaftslehre Kants durchzieht.

Was das Erbrecht anlangt, so werden wir hier Kants Erörterungen darüber nicht darzulegen versuchen, da sie kein prinzipiell-soziologisches Interesse haben; sie bewegen sich vielmehr in formal-rechtlichen Untersuchungen.

Wir wenden uns nun zu den nationalökonomischen Fragen in der Kantischen Gesellschaftslehre, einem Punkte, der bei Kant wohl von vielen nicht geahnt wird. Zunächst ist zu bemerken, dass Kant an dem Wirtschaftsgebiet, als einem geographisch-begrenzten, festhält, und die Grenze des Wirtschaftsgebietes fällt bei ihm mit der Grenze des Staates zusammen. Daher kann seine Wirtschaftslehre *Volks*wirtschaftslehre im eigentlichen Sinne dieses Wortes genannt werden. Denn wenn er davon spricht, dass die Auswanderer ihre

Digitized by Google

liegende Habe nicht verkaufen und so das erhaltene Geld mit sich ins Ausland bringen dürfen (Rechtslehre § 50), so setzt dies doch den Begriff eines geographisch begrenzten Gebietes voraus.

Die Menge der Wirtschaftsgüter bei irgend einem Volke hängt nach Kant davon ab, ob es eine bürgerliche Verfassung hat oder nicht, denn in einem unstaatlichen Zustande könne der Erwerb und der Besitz nicht gesichert werden (Rechtslehre § 55). Damit will Kant aber nicht sagen, dass die Existenz der bürgerlichen Verfassung, als solche, die Grösse der Wirtschaftsproduktion als einziger Faktor schon bestimme, denn er müsste dann behaupten, dass alle Staaten in Bezug auf die letztere gleich sind, was er gewiss nicht tun würde. Kant will hier nur *einen* Faktor hervorheben, indem er sagt, dass die Existenz einer bürgerlichen Verfassung ein grösseres Quantum von erarbeiteten Wirtschaftsgütern möglich macht, als es bei einem vorstaatlichen Zustand der Fall ist. Auch der Grad der in einem Staate erreichten Freiheit übt, nach Kant, Einfluss auf das Wirtschaftsleben aus, wie wir oben bereits hervorgehoben haben. Er meint wahrscheinlich die wirtschaftliche Freiheit. Er spricht aber nicht davon, ob die Unfreiheit auf den Völkerreichtum oder auf den Reichtum Einzelner schädlich einwirkt. War Kant ein Verteidiger der Maxime laissez faire, laissez passer? Er spricht nie ausdrücklich darüber, aber konsequenterweise könnte er es nicht sein, denn, wie wir oben gesehen haben, ist die Freiheit, die er überhaupt erwünscht, keine unbedingte, sondern eine durch das Prinzip der Gleichheit und verschiedene andere Rücksichten beschränkte.

Ein dritter Faktor wäre die Arbeitsteilung, denn durch sie hat die Wirtschaftsproduktion zugenommen. Wo die Arbeitsteilung fehlt, «da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei» (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede). Es bleibt hier unklar, ob Kant die gesellschaftliche Arbeitsteilung oder die Arbeitsteilung innerhalb der einzelnen Geschäftsunternehmungen meint.

Was speziell den Handel anbelangt, so meint Kant, der «Handelsgeist» bemächtige sich früher oder später aller Völker (Lose Blätter II, S. 306.). Er erklärt aber nicht (wie es etwa Marx in Bezug auf die neuzeitliche und zukünftige Entwicklung des Wirtschaftslebens versuchte), durch welche Kräfte diese Notwendigkeit bedingt ist. Es ist auch nicht klar, ob Kant hier nicht rein empirisch-fragmentarisch denken will, indem er sich auf die vorausgegangene Erfahrung einiger Völker stützt, und an keine Notwendigkeit, wie sie z. B. Marx verstand, denkt.

Digitized by Google

Das Wirtschaftsleben ist aber kein für sich abgeschlossenes Gebiet, sondern es übt auch auf andere Seiten des Menschenlebens einen Einfluss aus. So sagt Kant: «Mehr als irgend etwas hat der Handel die Menschen verfeinert und ihre gegenseitige Bekanntschaft begründet» (Physische Geographie, § 5). Dagegen äussert er sich in der «Kritik der Urteilskraft» (§ 28) so, dass man vermuten könnte, er habe mit der Entwicklung des Handels sich zugleich die Entwicklung des Eigennutzes, der Feigheit und der Weichlichkeit gedacht. Vom Einflusse des Wirtschaftslebens auf die Menge der Bevölkerung wird gleich die Rede sein.

Es bleibt noch übrig zu zeigen, wie Kant über das schwerwiegendste Problem des sozialen Lebens, über das Problem des Geldes dachte. Seine diesbezüglichen Erörterungen, die im § 31, I der «Rechtslehre» enthalten sind, sollen nun dargelegt werden.

Das Geld ist nach Kant eine Sache, deren Gebrauch nur darin besteht, dass man sie veräussert. Aus dieser «Namenerklärung» ist zu ersehen, erstens dass die Veräusserung des Geldes keine Verschenkung ist, sondern die wechselseitige Erwerbung von Sachen ermöglicht, zweitens dass da das Geld nur als Mittel betrachtet wird, es somit die Waren nur repräsentiert. Auf Grund des letzteren Merkmals wird die «Realdefinition» des Geldes aufgestellt, wonach das Geld das allgemeine Mittel ist, «den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren». Das Geld repräsentiert den Fleiss, der im Nationalreichtum verkörpert ist. Auf das Geld muss daher eben so viel Arbeit verwendet werden, wie auf die dadurch erkauften Waren. Denn würde dieses Gleichheitsverhältnis (der Quanta der Arbeit im Gelde und in den Waren) nicht da sein, wäre es z. B. leichter Geld hervorzubringen, als die Waren, so würden die Gewerbe, die die Waren hervorbringen, verfallen müssen. Daher sind Banknoten oder Assignationen kein eigentliches Geld.

In Bezug auf diese ganze Erörterung möchten wir bemerken, dass Kant uns im Unklaren darüber lässt, ob nach ihm das ganze Geld eines Volkes seinem Arbeitsinhalte nach der ganzen Menge der jeweils zirkulierenden Waren gleichkommt, oder ob dieses Gleichheitsverhältnis auch in jedem Tauschgeschäft stattfinden muss. Sodann lässt Kant unbewiesen: 1. dass dieses Gleichheitsverhältnis überhaupt tatsächlich stattfindet, was übrigens noch Niemandem auch später gelungen ist, zu beweisen, und 2. dass ein solches Gleichheitsverhältnis stattfinden muss, denn die obige Auseinandersetzung ist keine Beweisführung, sondern eine Behauptung.

Digitized by Google

Uebrigens basiert diese ganze Theorie auf dem Begriff der Teleologischen im sozialen Leben, von welchem Begriff sich von allen sozialen Wissenschaften die Nationalökonomie am wenigsten befreit hat. Denn diese Untersuchungen über das Geld setzen immer rechnende, regulierende, somit intellektuelle Kräfte voraus.

Im Zusammenhang mit Kants ökonomischen Ansichten sollen hier seine Meinungen über die Kolonialpolitik und die Kolonien mitgeteilt werden. Die Ungerechtigkeit der industriellen Kulturstaaten den aussereuropäischen Ländern gegenüber ist für ihn «bis zum Erschrecken» gross. Die Europäer kommen in die letzteren nicht zum Zwecke eines friedlichen Verkehrs, sondern zu dem der Eroberungen. Was speziell Indien betrifft, so haben die Europäer, unter dem Vorwand, bloss Handelsniederlagen zu gründen, in dieses Land alle möglichen Uebel gebracht (Zum ewigen Frieden, 2. Abschnitt, 3. Art.).

Auch die Grösse der Bevölkerung hängt davon ab, ob die letztere unter einer bürgerlichen Verfassung lebt oder nicht. In einem unstaatlichen Zustande, wo der Besitz und der Erwerb nicht gesichert sind, würde eine grosse Bevölkerung keinen Unterhalt finden können (Rechtslehre, § 55). Die Grösse der Bevölkerung wird somit zunächst durch einen ökonomischen Faktor, nämlich durch die Menge vorhandener Bedürfnisartikel bestimmt, die letzteren wiederum durch die Existenz einer bürgerlichen Verfassung. Umgekehrt begegnen wir bei Kant die zu jener Zeit ziemlich verbreitete Lehre, dass die Grösse des Reichtums eines Staates von der Grösse seiner Bevölkerung abhänge, nicht. Ausser dem Wirtschaftsleben sind es noch politische und soziale Faktoren, die die Grösse der Bevölkerung bestimmen. Was z. B. Spanien anlangt, so meint Kant, dass die Zahl ihrer Einwohner durch «das Klosterleben, die Bevölkerung Indiens, die Verfolgungen der Juden und Mohamedaner und die schlechte Wirtschaft» abgenommen habe (Physische Geographie, drittel Teil).

Das Bevölkerungswesen ist aber nicht nur von diesen natürlichen Mächten abhängig. Es wird auch durch die «Naturabsicht» bedingt. So hat die Natur die Menschen durch die Kriege in die unwirtbarsten Gegenden getrieben, um die letzteren zu bevölkern (Lose Blätter II, S. 297), und auch hierin sieht Kant die «provisorische Veranstaltung» der Natur, um zur Erfüllung ihrer Absichten in Bezug auf den Menschen zu kommen (ib. S. 300). Die nächste

Digitized by Google

Ursache dafür, dass die schlechteren Gegenden bevölkert sind, sieht also Kant in den Kriegen, die ihrerseits durch die Naturabsicht bedingt sind. —

Aus Kants Lehre über den Staat ist ersichtlich, dass er ihn, sowohl vom historischen, als auch vom ethischen Standpunkte aus für ein Mittel und nicht für einen Selbstzweck hält, wie es nach ihm viele andere getan haben. Der Staat ist für Kant seinem Ursprunge und den Prinzipien nach, unter Zugrundelegung welcher er in Zukunft fortgebildet werden muss, nur ein Mittel zur Verwirklichung gewisser Prinzipien, die freilich auch für das Individuum nicht gelten sollen, die aber doch ausser dem Staate liegen. Denn das sind Prinzipien der «Vernunft». Kant spricht überhaupt nie von einem Werte, der irgend einer sozialen Vereinigung als solcher zukäme.

Bevor wir Kants Lehre über den Staat verlassen, müssen wir die viel erörterte Frage über seine möglichen Beziehungen zum Sozialismus und die Frage über die Beziehungen der Staaten unter einander berühren.

In seiner Schrift «Kant und der Sozialismus» (1900, S. 64) sagt K. Vorländer: «Wir haben zunächst gesehen, dass Kant zwar nicht selbst als ein Sozialist oder sein System als ein sozialistisches berechnet werden kann, dass aber nicht bloss eine ganze Reihe seiner staats- und geschichtsphilosophischen Gedanken Anknüpfungspunkte für den Sozialismus bieten, sondern dass insbesondere seine Ethik die unerschütterliche Grundlage bietet, auf der sich eine sozialistische Weltanschauung im Sinne der Gemeinschaftsethik aufbauen lässt». Ist die in diesen Worten zum Ausdruck gebrachte Ansicht richtig? Was zunächst Kants staats- und geschichtsphilosophische Gedanken anlangt, so enthalten sie freilich, wie wir bereits gesehen haben und wovon noch unten die Rede sein wird, vieles, was auch dem Sozialismus eigen sein kann. Allein bei jedem grossen Denker, wie bei jedem gewöhnlichen Menschen, wenn er nur nicht sehr in eng-egoistischen und kleinlich-materiellen Interessen befangen ist, finden sich einige Gedanken, die auch dem Sozialismus eigen sind, durch welche aber der letztere nicht charakterisiert werden kann. Was andrerseits Kants Ethik anlangt, die für den Sozialismus einen Unterbau bilden sollte, so ist damit jene Formel des kategorischen Imperativs gemeint, die befiehlt, jeden Menschen nicht bloss als Mittel, sondern auch als Zweck zu betrachten. Es ist aber klar,

Digitized by Google

dass dieser Gedanke jeder Lehre Anhalt bietet, die die Interessen der Einzelnen und zugleich die sogenannten Interessen der Gesellschaft zu wahren vorgibt. «Und zu solchen Lehren gehört nicht bloss eine bestimmte «Gemeinschaftsethik, sondern jede Ethik (Moral) überhaupt, die je in der Geschichte aufgetreten und zu ihrem Gegenstande die Beziehungen der Menschen zu einander hat.

Was die Beziehungen der einzelnen Staaten zu einander anlangt, so gibt Kant keine gewalttätige Intervention in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates zu, ausser wenn der letztere sich in zwei Teile spaltet, «deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt». Denn dadurch würde die Autonomie der Staaten unsicher gemacht werden («Zum ewigen Frieden,» 1. Abschn., 5. Art.). Kant hat in keinem seiner Werke die Autonomie des Staats als solchen befürwortet. Es ist auch nicht abzusehen, wie die Befürwortung der Autonomie der einzelnen Staaten als solcher zu Kants Soziologie überhaupt passen würde. Kants Gedankengang bleibt uns daher unklar.

Nachdem wir die Prinzipien, auf denen nach Kant der Staat aufgebaut werden soll, dargelegt haben, wenden wir uns zu der Frage über die «Form» und die «Materie» des Staates. Kant würde sagen, die Prinzipien, die er für den Staat aufstellt, bilden die Form, während alles Uebrige zur Materie gehört; und überhaupt will er sich nur mit der Form des Staates befassen. Allein wir glauben, dass die Ausdrücke «Form» und «Materie» für die Begriffe, die sie vertreten sollen, nicht passend sind, denn zunächst können diese Begriffe, wenn man bereits den in der Sprache gegebenen Sinn der genannten Ausdrücke berücksichtigt, durch diese nicht bestimmt werden; sodann versteht Kant jeweilen unter «Form» und «Materie» verschiedene Dinge, was zur Vermengung der Begriffe führt. Es mag dahingestellt bleiben, ob Kant selber diese verschiedenartigen Begriffe vermengte oder ob er sie wohl unterschied, den linguistischen Fehler aber begangen hat, diese verschiedenen Begriffe mit *einem* Ausdrucke zu bezeichnen. Wir neigen eher zur ersteren Hinsicht. Hier wollen wir an einem von Kant selbst angeführten Beispiel zeigen, dass das, was nach Kant Form und Materie des Staates ist, eigentlich die Entgegenstellung von dem «Allgemeineren» und dem «Spezielleren» ist. Kant sagt ausdrücklich (Einleitung in die Rechtslehre, § 13), dass das Recht auf die Form und nicht auf die Materie der Handlungen ausgehe, und will dies sogar an einem Beispiele

Digitized by Google

illustrieren. Wir müssen an diesem Beispiele festhalten und es weiter fortführen, denn nur so wird man erkennen, dass das, was für Kant Form und Materie des Staates ist, in der Tat etwas anderes vorstellt, nämlich ein Allgemeineres und ein Spezielleres. Er meint, beim Recht werde nicht danach gefragt, ob jemand, der bei mir eine Ware kauft, davon wirklich einen Vorteil zieht, sondern nur danach, ob die vollzogene Handlung (nämlich der Kauf und Verkauf) der Maxime der Uebereinstimmung der Freiheit des Einen mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze entspricht. Eine Handlung wird nach Kant vermutlich diese Maxime verletzen, wenn z. B. der Verkäufer eine alte, abgenutzte Ware für eine neue verkaufte, wenn also die Handlung mit einer Lüge vollzogen würde. Nun ist aber klar, dass der Vorteil, der von einem Kaufe gezogen wird, nicht die Materie, den Inhalt der Wahrhaftigkeit (oder der Rechtschaffenheit), die bei dem Kaufe beobachtet worden, bildet, sondern sie beide nur zwei selbständig vorkommende Seiten einer Handlung darstellen, und zwar so, dass eine von diesen Seiten (die Wahrhaftigkeit) sich an mehreren Fällen realisieren kann, als die andere, dass sie also die allgemeinere ist, während der Vorteil etwas Spezielleres darstellt.

Zum Schlusse dieses Kapitels ist es geboten, Kants Stellung zu der Frage über das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft zu beleuchten. Was das Sein-Sollende anlangt, so haben wir gesehen, dass er das Individuum dem Staate untergeordnet sein lässt, indem er sich gegen seine «zügellose» Freiheit ausspricht und für eine «gesetzliche» Freiheit eintritt. Und in Bezug auf das Seiende wurde schon im zweiten Kapitel (S. 37) hervorgehoben, dass Kant sich des Gegensatzes nicht bewusst war, in welchem sich das Individuum, und zwar in seiner Denktätigkeit, mit dem Milieu befindet, eines Gegensatzes, der vielfach so ausgeglichen wird, dass im Individuum selber sich fremde, von der Sozietät beeinflusste Gedankenrichtungen und Gedankeninhalte bilden. Wir müssen aber bemerken, dass sich bei Kant vereinzelte Bemerkungen vorfinden, aus denen man doch entnehmen könnte, dass er, das Tatsächliche betrachtend, an konkreten Fällen den Gegensatz zwischen dem Individuum und dem sozialen Leben nicht übersah, so z. B. hinsichtlich des Sexuallebens. In Bezug hierauf spricht er wiederholt von der frühe eintretenden Pubertät und der unter einem «gesitteten Zustande» spät zu erlangenden Möglichkeit, den Sexualtrieb zu befriedigen (Reflexionen

Digitized by Google

zur Antropologie», No. 648). Allein diese Bemerkungen, durch konkrete Erscheinungen veranlasst, führen ihn nicht zu prinzipiellen Ansichten in der Form des Problems über die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, denn die Konstatierung des Gegensatzes zwischen dem sexuellen Trieb und der «gesitteten Verfassung» bedarf weiterer gedanklicher Operationen, damit aus ihr das Problem «Individuum-Gesellschaft» herauskomme.

Digitized by Google

VII. Der Völkerbund und der Weltstaat.

Der siebente Satz der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» lautet: «Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden». Dieser Satz wird ungenügend bewiesen, indem gesagt wird: «Was hilft's, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen . . . . . . zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit ist wieder die Ursache, dass ein Gemeinwesen im äusseren Verhältnisse . . . . in ungebundener Freiheit steht.» Dadurch wird aber nur gezeigt, dass mit der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung nicht alles gut wird.

Damit kommen wir zu der Frage über den Krieg und den ewigen Frieden. Die gegenwärtigen Verhältnisse der Staaten unter einander nennt Kant einen *Naturzustand*, mit welchem Namen nicht nur der Krieg, als Ausbruch der Feindseligkeiten, bezeichnet wird, sondern auch der sogenannte Friede, während dessen immer zu weiteren Kriegen gerüstet wird. Andererseits aber bedeutet bei Kant der Begriff des Naturzustandes auch denjenigen Zustand, in welchem die Völker mit einander durch keine rechtliche Verfassung verbunden sind, abgesehen davon, dass dies zu Kriegen führt. Der Naturzustand im ersteren Sinne des Wortes wäre somit eine Folge desjenigen im letzteren Sinne.

Es muss aber nicht ausser acht gelassen werden, dass Kant den Begriff des Naturzustandes nicht nur auf die Verhältnisse der *Völker* zu einander, sondern auch auf die Verhältnisse der *Einzelnen* zu einander anwendet, sofern die letzteren noch nicht im Staate vereinigt sind. Die Staaten nehmen also bei ihm in dieser Hinsicht keine besondere Stellung ein. Daher ist auch für ihn das Phänomen des Krieges nicht ein solches, das einer anderen Behandlung bedürfte, als das Problem der Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Menschen. Dieser wichtige Punkt ist nicht zu übersehen, insbesondere

Digitized by Google

wenn man in Betracht zieht, dass die traurigen Apologien des Krieges, deren Verfasser keineswegs geneigt sind, als Anwälte des Mordes in den *inneren* Angelegenheiten eines Staates aufzutreten, Apologien, an denen es weder vor noch nach Kant fehlte, in den meisten Fällen zur Voraussetzung eben diese Unterscheidung der beiden Probleme haben.

An unzähligen Stellen seiner Werke spricht Kant von den Uebeln der Kriege und von dem Unheil, den sie mit sich bringen. Der Zustand des Krieges, in welchem die Völker sich befinden, ist für ihn ein «verworfener Zustand» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn. 2. Art.) und ein Unrecht «im höchsten Grade», obzwar durch den Krieg keiner von den kriegführenden Seiten Unrecht geschieht (Rechtslehre § 54). In den Kriegen der Völker zeigt sich unverhohlen die Bösartigkeit der menschlichen Natur. Der Krieg ist das grösste Hindernis für das Moralische und verhindert den Fortschritt (Streit der Fakultäten, 2. Abschn. No. 10), und nach jeder Beendigung eines solchen müsste ein allgemeiner Busstag ausgeschrieben werden. Umgekehrt stehen die Dankfeste nach einem errungenen Sieg im Kontraste zur moralischen Idee Gottes, «weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück vernichtet zu haben» (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 2. Art., Anmerk.); und in den «Losen Blättern» (S. 301) erklärt sich Kant gegen diejenigen, die Lobreden auf den Krieg halten, und meint, dass sie den Ausspruch jenes Griechen vergessen, der sagte: «der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt».

In Bezug auf diese ganze Anschauungsweise wird man wohl sagen, Kant meine eigentlich die «dynastischen» Kriege, und gegen diese wende er sich mit seiner Kritik. Damit will man aber sagen, es gebe auch andere Kriege, nicht-dynastische. Wie dem auch sei, *Kant* unterscheidet nicht von den dynastischen Kriegen irgend welche nicht-dynastische. Er hält jeden Krieg für einen dynastischen. Allein, würde man sagen, das mag zutreffen, denn die dynastischen Kriege waren ja zu Kants Zeiten die gewöhnlichsten. Niemand hat aber die Wahrheit des Satzes beweisen wollen, dass es nicht-dynastische Kriege gebe, wenn man nur unter dynastischen Kriegen nicht nur solche versteht, die der Willkür irgend welcher Fürsten entsprungen sind, sondern überhaupt solche, die durch gewisse

Digitized by Google

einzelne Persönlichkeiten oder kleine Gruppen inszeniert werden. Und wenn man eine solche Beweisführung wagen wollte, so würde sie nicht gelingen. Uns liegt es an dieser Stelle nicht ob, darzutun, dass es keine *Volks*kriege gibt, dass jeder Krieg durch das Wollen und die Macht Einzelner inszeniert wird. Vielmehr liegt es an denjenigen, die von nicht-dynastischen Kriegen reden, darzutun, dass es solche gibt. Wenn nun Kant mit Recht nur dynastische Kriege kennt, so will damit noch nicht gesagt werden, dass er sich des Problems bewusst wird, ob die Kriege Volkskriege oder dynastische Kriege sind. Er nimmt die letztere Lösung als die selbstverständliche an.

Andererseits aber will Kant dem Kriege auch vorteilhafte Seiten zuschreiben. Während der letztere, «wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird», etwas «Erhabenes» darstellt und «zugleich die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Weise führt, nur um desto erhabener» macht, «je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können», pflegt ein langer Friede nur den Handelsgeist, mit ihm aber niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen («Kritik der Urteilskraft». § 28). An einer anderen Stelle sagt Kant, dass bei einem langen Frieden die Kräfte der Menschheit Gefahr laufen werden einzuschlafen («Idee u. s. w.», 7. Satz). Eine zwischen diesen zwei entgegengesetzten Denktendenzen schwebende Stellung nimmt die Ansicht ein, dass die Kriege die Achtung nicht verdienen, die ihnen entgegengebracht wird, ausser wenn sie etwas in Ansehung des Fortschritts des menschlichen Geschlechts bewirkt» haben (Reflexionen, 681).

Hat das Oberhaupt eines Staates das Recht, die Untertanen zum Kriege zu zwingen? Diese Frage wird von Kant verneint. Denn der Bürger ist als Mensch nicht bloss ein Mittel, sondern auch ein Zweck, und die Entscheidung über den Krieg kann überhaupt ohne ihn, als einen Mitgesetzgeber, nicht getroffen werden (Rechtslehre, § 55). Wenn nun aber das Oberhaupt, wie es wohl geschieht, das Unrecht begeht und die Untertanen zur Teilnahme an einem Kriege zwingen will, — sind dann die Bürger verpflichtet, Folge zu leisten? Diese Frage wird von Kant nicht gestellt. Er würde sie aber schwerlich im Sinne einer passiven Resistenz beantwortet haben. In Kants Denkweise über diesen Gegenstand würden viel-

Digitized by Google

mehr dieselben Ansichten fassen, die er über das Insurrektionsrecht und überhaupt über das Recht des Volkes der Regierung gegenüber aussprach.

Die Ursache der Kriege erblickt Kant eben darin, worin er die Ursache der Feindseligkeiten zwischen den einzelnen Menschen sieht. Der Krieg zwischen den Völkern und der unter den einzelnen Menschen sind ihrem Ursprunge nach gleich. Hier wie dort ist er unvermeidlich, wenn die einzelnen Menschen oder die Völker sich in einem unrechtlichen, d. h. Naturzustande befinden («Zum ewigen Frieden,» 2. Abschn., Anmerkung zu den einleitenden Worten). Wie nun das Problem des Ursprunges der Kriege unter den Völkern und das Problem des Ursprunges der Feindseligkeiten unter den Einzelnen für Kant identisch sind, so herrscht bei ihm in Bezug auf das erstere dieselbe Unklarheit, wie in Bezug auf das letztere. Es sei hier nur hervorgehoben, dass er in den «Losen Blättern» (II, S. 297, 300), wie öfter in anderen Schriften, die Kriege als eine «Veranstaltung» der Natur erklärt, um ihre Absicht, nämlich dass auch die unwirtbarsten Gegenden bewohnt werden können, auszuführen.

Durch die Lasten der Kriege, die auch im Frieden empfunden werden, werden die einzelnen Staaten zur Gründung eines zweckmässigen äusseren Staatenverhältnisses, eines Völkerbundes auf Grundlage des Völkerrechtes, gezwungen. Jeder Staat kann und soll sogar von einem anderen Staate *fordern*, dass dieser mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung eintrete («Zum ewigen Frieden» 2. Abschn., 2. Art.). Der Völkerbund wird nun die Sicherheit und die Rechte der einzelnen Staaten garantieren («Idee u. s. w.,» 7. Satz). Diese Verbindung der Staaten unter einander darf aber keine souveräne Gewalt besitzen, wie es bei einer bürgerlichen Verfassung der Fall ist, wo der Regierung die Souveränität zukommt. Sie bildet nur eine Föderation, die zu jeder Zeit aufgehoben werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss (Rechtslehre, § 54). Diese Föderation wäre somit nicht etwa eine solche, wie sie zwischen den nordamerikanischen Staaten existiert. Ihr praktisches Vorbild hat sie in der Versammlung der Generalstaaten im Haag in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gefunden (Rechtslehre, § 61). Es ist freilich nicht ersichtlich, in welchem Zusammenhang der Gedanke, dass dem Völkerbunde keine Souveränität zukommen müsse, mit dem Gedanken stehe, dass die Staaten daher eine tempo-

Digitized by Google

räre Föderation bilden müssen. Denn der letzteren als solchen könnte ja die Souveränität sehr wohl zukommen.

Der Völkerbund kann aber nicht plötzlich gegründet werden. Seine praktische Ausführung denkt sich Kant so, dass den Mittelpunkt für einen selchen Bund ein mächtiges Volk mit einer republikanischen Verfassung bilden wird, welchem sich einige andere Staaten und endlich alle Staaten der Erde anschliessen werden («Zum ewigen Frieden,» 2. Abschn., 2. Art.). Denn bei einer republikanischen Verfassung wird das Volk selbst zu entscheiden haben, ob es sich zum Kriege entscheiden soll oder nicht, und nicht das Staatsoberhaupt, welches ihn (den Krieg) auf Anderer, nämlich des Volkes Kosten führt (Theorie und Praxis III). Aehnlich drückt sich Kant aus im Traktat «Zum ewigen Frieden» (2. Abschn., 1. Art.), wo er davon spricht, dass «das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist» und «an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten und dergl. durch den Krieg nicht das mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen und, der Anständigkeit wegen, dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann». Die republikanische Verfassung wäre somit eine notwendige Vorbedingung zur Erreichung des ewigen Friedens, bezw. zur Stiftung des Völkerbundes. Wir erfahren aber nicht von Kant, inwiefern eine Republik den Anstoss zu einem Völkerbunde geben könne. Ist Kants Gedanke vielleicht so zu verstehen, dass eine mächtige Republik wegen ihrer Staatsverfassung am besten dazu geeignet sei, die Idee des ewigen Friedens (als durch den Völkerbund garantiert) zu propagieren und zu verwirklichen? Oder meint Kant, eine mächtige Republik besitze Macht genug, um die benachbarten Staaten zur Errichtung eines Völkerbundes zu zwingen?

In den «Reflexionen» (S. 216, Nr. 682) gibt Kant einen anderen Weg an, auf welchem die Kriege allmählich beseitigt werden könnten: «Wenn drei wohlgesinnte und gut instruierte mächtige Regenten zugleich in Europa herrschen werden, wenn ihre Regierung von eben solchen nur ein Paar Zeugungen durch gefolgt wird, welcher Fall sich einmal ereignen kann, so ist die Erfüllung da». Dazu bemerkt Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 84): «Als die heilige Allianz ins Leben trat, hatte der grosse Denker längst die Augen geschlossen, welcher einst die in ihrer Naivität so liebenswürdigen Worte niederschrieb». Was haben

Digitized by Google

aber die «drei wohlgesinnten und gut instruierten Regenten» mit der heiligen Allianz zu tun? Kant meint ja nicht jede beliebige Allianz von Herrschern, sondern eben nur «wohlgesinnte» und «gut instruierte» Fürsten. Auch werden viele den Einwand erheben, dass einzelne Persönlichkeiten nichts vermögen. Dann müssten sie aber beweisen, dass die Kriege, die nach Kant durch jene «wohlgesinnten» und «gut instruierten» Herrscher beseitigt werden sollen, nicht durch einzelne Persönlichkeiten hervorgerufen werden.

Zur Erreichung des allgemeinen, durch rechtliche Normen garantierten Friedens könnte auch die philosophische Geschichte förderlich sein («Idee u. s. w.», 9. Satz). Kant spricht zwar an der betreffenden Stelle von einer «vollkommenen bürgerlichen Verfassung in der Menschengattung», aber dieser Ausdruck bedeutet ja nichts anderes, als ein gewisses Verhältnis zwischen den Staaten, welches den Krieg ausschliesst. Auch die Philosophen und die Geistlichen könnten die Idee des ewigen Friedens fördern («Reflexionen», Nr. 675).

Endlich wird der «Handelsgeist» ebenfalls dazu führen, dass die Kriege abgeschafft werden (Lose Blätter II, S. 306). Vermutlich spielen bei Kant die zwei letzteren Faktoren — die Wissenschaft und die Religion einerseits, die Entwicklung des Handels andrerseits — nur eine nebensächliche Rolle.

Die Annäherung an den ewigen Frieden wird folgendermassen vor sich gehen: Zunächst muss der Krieg menschlicher werden, darauf seltener, und endlich als Angriffskrieg ganz verschwinden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., Nr. 10).

Es ist interessant, in allen diesen Auseinandersetzungen darauf Acht zu geben, wie Ausdrücke, die sich auf das Sein (und zwar auf das zukünftige Sein) beziehen, mit Ausdrücken wechseln, die das Sein-sollen ausdrücken.

Mit dem Völkerbunde, der sich auf einer völkerrechtlichen Verfassung gründet, ist der Weltstaat (oder Völkerstaat, Universalstaat), der auf einer weltbürgerlichen Verfassung beruht, nicht identisch. Kant verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man seinen Völkerbund für einen Völkerstaat halte. Der Grund, den er einmal dafür angibt, ist freilich eigentümlicher Art. Er sagt nämlich («Zum ewigen Frieden», 2. Abschn., 2. Art.): «Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch, weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen*

Digitized by Google

(Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volke) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staate zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.» Es ist leicht zu ersehen, dass der Grund, den hier Kant anführt, kein logischer, sondern ein technisch-schriftstellerischer ist, indem er meint, dass da er von den Verhältnissen der Staaten zu einander reden will, somit von keinem Völkerstaate die Rede sein kann. Allein Kant führt gegen den Weltstaat auch logische Gründe auf. So meint er, der letztere würde der Freiheit Abbruch tun und einen Despotismus herbeiführen, der zuletzt in eine Anarchie ausarten würde (Lose Blätter II, S. 305). Ein Weltstaat würde auch an dem «Nachdrucke» seiner Gesetze einbüssen müssen (ib). Auch in der «Rechtslehre» (§ 61) meint Kant, dass ein Völkerstaat unmöglich existieren könnte, weil es der Regierung desselben unmöglich wäre, über ein so grosses Land zu herrschen. Und wenn bei einem solchen universalen Staate die einzelnen Provinzen Autonomie hätten, so würde eine Menge solcher autonomen Provinzen wiederum den Kriegszustand herbeiführen müssen. Die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen verhindert auch die Vermischung der Völker und die Bildung einer universalen Monarchie, dieses «Kirchhofes der Freiheit» (Lose Blätter II, S. 305—306). Während aber dafür Kant in Traktat «Zum ewigen Frieden» und anderen Schriften den Wunsch nach einem Völkerbunde zum Ausdrucke bringt, ist von diesem Wunsche an der behandelten Stelle der «Losen Blätter» nichts zu spüren. Hier spricht er nur von einzelnen Staaten, die den Krieg möglichst zu vermeiden suchen, wozu sie auch durch ihre Handelsinteressen gezwungen werden (ib. S. 306).

Die Natur verhindert deshalb die Vereinigung aller Staaten in eine Monarchie, obwohl es «der Wille jedes Staats (oder seines Oberhaupts)» ist, «auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen (ib. 305)». Damit meint er wohl nicht, dass die Völker oder ihre Oberhäupter eine universale Monarchie als solche erstreben, sondern dass sie einander durch Kriege erobern wollen und somit jedes von ihnen den Mittelpunkt einer universalen Monarchie bilden will.

Der ewige Friede kann also nur auf Grund eines Völkerrechtes

Digitized by Google

hergestellt werden, und nicht durch einen Weltstaat oder gar eine « Balance der Mächte in Europa », d. h. durch das politische Gleichgewicht der europäischen Staaten. Ein solcher Ausweg ist für Kant « ein blosses Hirngespinst » (Theorie und Praxis III).

Was die Chancen der Realisierung der Idee des ewigen Friedens anbetrifft, so begegnen wir bei Kant zwei verschiedenen Gedankengängen. Einerseits ist der ewige Friede für ihn ein realisierbares Ideal, das verwirklicht werden muss infolge der Notwendigkeit des geschichtlichen Ganges. Wenn man den Abbé de St. Pierre oder Rousseau, als Vertreter der Idee des ewigen Friedens, verhöhnt habe, so rühre es vielleicht daher, dass sie die Verwirklichung dieser Idee zu nahe glaubten (« Idee u. s. w. », 7. Satz). In den von Reicke herausgegebenen « Losen Blättern » (II, S. 297) sagt Kant: « Wir wollen jetzt die Natur vorstellig machen, wie man sie auf der Tat betrifft, d. h. wie die Dinge, die wir vernünftigerweise wohl hätten machen sollen, aber doch unterlassen, sich endlich selber machen ». Diesen Satz hat Kant gestrichen und durch den folgenden ersetzt: « Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nötig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatze handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt notwendig machte. » Beide Bemerkungen also, sowohl die gestrichene als auch die an ihre Stelle getretene, drücken denselben Gedanken der historischen Notwendigkeit des ewigen Friedens aus.

Die Worte Kants über die Idee der Vorsehung (in ihrem Verhältnis zum ewigen Frieden), dass ihr « Verhältnis und Zusammenstimmung zu dem Zwecke, den uns die Natur unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die in theoretischer Hinsicht überschwänglich » ist (Zum ewigen Frieden, 1. Zusatz), dürfen nicht so aufgefasst werden, als ob diese Idee nur eine ethische Forderung wäre und theoretisch keinen Sinn hatte. « Ueberschwänglich » soll vielmehr nur bedeuten, dass die Vorsehung, welche den ewigen Frieden herbeiführt, wie auch die Mittel, die sie dabei anwendet, uns unbekannt sind. Dabei aber wird weder die Existenz der Vorsehung, noch die Existenz ihres Zweckes (des ewigen Friedens) und ihrer Mittel geleugnet. Freilich gerät hier Kant in einen Widerspruch, da er selbst die Mittel, deren sich die Vorsehung bedient, angibt. Auch in der « Theorie und Praxis » (am Schlusse), wo es ihm darauf ankommt, die tätigen Faktoren, die

Digitized by Google

zum ewigen Frieden führen könnten, anzugeben, will Kant beide Standpunkte — den des Seinsollenden und den der geschichtlichen Notwendigkeit — benützen. Dort heisst es: «Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten sein *soll*, und die den Erdgöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerakt dadurch eingeleitet werde, und ihn als möglich (in praxi) und dass er *sein kann*, anzunehmen; zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)». Hier werden sowohl der Mensch, als auch die Natur als Faktoren betrachtet.

Man darf auch nicht sagen, der ewige Friede sei der menschlichen Natur zuwider. Die Tatsache, dass die kriegführenden Staaten ihre Ansprüche durch *Rechtsargumente* verteidigen pflegen, wäre ein Zeugnis dafür, dass im Menschen eine moralische Anlage vorhanden sei, die einmal über das böse Prinzip Oberhand bekommen kann (zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 3. Art.). Allein in dieser Beweisführung vergisst Kant, dass nach seiner Ansicht dem Menschen neben der moralischen auch eine antimoralische, böse Anlage eigen ist. Eine Beweisführung in Bezug auf die Frage über den ewigen Frieden, die sich auf dem Vorhandensein gewisser Anlagen im Menschen stützt, müsste sonach bei Kant so ausfallen, dass der *ewige* Friede mit der menschlichen Natur kollidiere, dass somit Krieg *und* Frieden der menschlichen Natur gemäss seien.

Im Gegensatze dazu meint Kant in der «Rechtslehre» (§ 61), der ewige Friede sei eine unausführbare Idee, denn er wäre nur durch die Gründung eines Weltstaates möglich; dieser aber könnte nicht verwirklicht werden, weil es unmöglich wäre, die Funktionen der Regierung über einen so grossen Staat auszudehnen. Eine Menge aber von grossen Staaten würde wiederum den Kriegszustand herbeiführen. Es sei daher nur eine Annäherung an den ewigen Frieden möglich.

Alles bisher Dargelegte gehört dem Inhalte nach zu den «Definitivartikeln» und bezieht sich mehr auf die weite Zukunft, obwohl Kant zu diesen Definitionsartikeln ausdrücklich nur drei rechnete, nämlich: I. Dass die bürgerliche Verfassung in jedem Staate eine republikanische sein solle. II. Dass das Völkerrecht sich auf einem Föderalismus der Staaten gründen solle. III. Dass das Weltbürger-

Digitized by Google

recht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein solle (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn.). Aber auch für die nächste Zukunft stellt Kant Forderungen auf, die in den «Präliminarartikeln» zum ewigen Frieden enthalten sind. Sechs Forderungen sind es, die Kant aufstellt: I. Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden. Allein in der näheren Erklärung dieser Forderung spricht Kant nicht nur von einem «geheimen Vorbehalt», sondern auch von solchen Anlässen zu einem künftigen Kriege, die den Paciscierenden während des Friedenschliessens überhaupt noch nicht bekannt sind. Dieser erste «Präliminarartikel» enthält sonach die Forderung, dass nach einem Friedensschluss keine künftigen Kriege durch dasselbe Streitobjekt, durch welches die früheren Feindseligkeiten hervorgerufen waren, veranlasst sein können. II. Es soll kein selbständiger Staat von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. III. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören, denn: 1. bedrohen sie immer die anderen Staaten mit Krieg, 2. entsteht durch sie das Uebel, dass die Staaten darin wetteifern, einander in Bezug auf die Grösse des Heeres zu übertreffen, 3. führen sie zu Angriffskriegen, indem die Erhaltung eines grossen Heeres viel Geld erfordert, was einen Frieden unerträglich macht; durch den darauf losbrechenden Krieg erst wird das Volk von dieser Last befreit, 4. lässt der Militärdienst sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen. IV. Es sollen keine Staatsschulden in kriegerischer Absicht gemacht werden. V. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen. VI. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Handlungen erlauben, welche das wechselseitige Vertrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen. Die erste, fünfte und sechste Forderung zählt Kant zu denjenigen, die sofort zur Verwirklichung drängen («Zum ewigen Frieden», 1. Abschnitt).

Digitized by Google

VIII. Die Menschengattung.

Unter «Menschengattung» versteht Kant bald eine «Species vernünftiger Erdwesen», im Gegensatz zu denen auf anderen Planeten («Anthropologie», S. 254), bald das Ganze einer ins Unendliche gehenden Reihe von Zeugungen (Rezension über Herders Ideen, 2. Teil). Im ersten Sinne gebraucht Kant das Wort, wenn er von statischen, im zweiten, wenn er von dynamischen sozialen Erscheinungen spricht. Das Gemeinsame zwischen beiden Begriffsbestimmungen besteht darin, dass sie sich auf die ganze Menschheit, und nicht auf einen Teil derselben beziehen, wie es etwa im dritten Abschnitte der «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» der Fall ist, wo Kant, die verschiedenen Charakterzüge des männlichen und des weiblichen Geschlechtes beschreibend, die beiden letzteren «zwei Menschengattungen» nennt. Grotenfelt («Geschichtliche Wertmassstäbe in der Geschichtsphilosophie, bei Historikern und im Volksbewusstsein» 1905, S. 72) meint, Kant verstehe unter der Menschengattung die letzte Menschengeneration oder den Zustand der Menschheit am Ende aller Geschichte. Dies ist aber unrichtig: Kants Auseinandersetzungen lassen keineswegs diese Auffassung zu. Was er über die Menschengattung sagt, ist in den Bestimmungen der letzteren enthalten, die oben hervorgehoben wurden und von denen die erstere (Menschengattung als eine Species vernünftiger Wesen) für unseren Zweck ganz überflüssig ist. Es kommt noch vielleicht ein drittes Charakteristikum der Menschengattung als einer Summe aller menschlichen Individuen hinzu. Mit diesen Bestimmungen ist freilich wenig gewonnen, denn dasjenige, was ein Nacheinander oder ein Nebeneinander von Zeugungen oder Individuen im Gegensatz zu einzelnen Individuen unterscheiden soll, ist nicht angegeben. Ohne das Wichtigste zu vollziehen, d. h. ohne den Begriff der Menschengattung zu fixieren, stellt Kant gleichwohl über dieselbe viele Untersuchungen an, die sich hauptsächlich auf die Menschengat-

Digitized by Google

tung im Sinne eines Nacheinanders von Geschlechtern beziehen. Dieses Kapitel hat daher zu seinem Gegenstande die Darstellung der Kantischen Lehre über die Entwicklung der Menschheit.

In dem «Mutmasslichen Anfang des Menschengeschlechts»[1] versucht Kant die Geschichte der Menschengattung zu schildern, wobei er freilich, dem Titel des Aufsatzes entgegen, nicht über die eigentlichen Anfänge der Geschichte spricht. Damit «man nicht in Mutmassungen schwärmen soll», setzt er voraus: 1. die Existenz des Menschen, und zwar in seiner ausgebildeten Gestalt; 2. ein *Paar*, damit die Menschengattung sich fortpflanze, und zwar ein einziges Paar; 3. dass der Mensch sich in einem milden Klima befindet und endlich 4. dass der Mensch bereits stehen, gehen, reden und nach Begriffen denken kann. Was die letzte Voraussetzung anlangt, so bemerkt er dazu: «Denn es könnten der Mutmassungen für den Leiser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke (Kant meint hiermit den Zeitraum, der erforderlich war, um all dies zu erlernen), die vermutlich einen grossen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte». Diese Worte bedeuten, dass Kant den Zeitpunkt, mit welchem er im «Mutmasslichen Anfang u. s. w.» beginnt, nicht für die erste Stufe der menschlichen Geschichte hält. Dagegen meint Fester («Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie», S. 75), dass Kant «allen Ernstes» daran glaubte, dass der Mensch von Anfang derselbe gewesen sei, wie er jetzt ist, dass es also niemals Wilde gegeben habe. Aus dem Obigen ist die Unrichtigkeit dieser Ansicht zu ersehen. Fester stützt sich für die Begründung derselben auf folgende Worte aus Kants Fragmenten (S. 330): «Der Wilde hält sich *unter* der Natur des Menschen». Damit sagt aber Kant nicht das, was ihm Fester zuschreibt, sondern er fällt nur ein Werturteil oder stellt einen Vergleich auf zwischen dem Wilden und dem moralisch vollkommenen Menschen, wie es aus dem Zusammenhange, in dem die zitierten Worte sich befinden, klar ersichtlich ist. Denn er sagt: «Der Wilde hält sich *unter* der Natur des Menschen, der Ueppige schweift ausserhalb ihrer Grenzen weitaus,

[1] Es ist beinahne überflüssig darauf hinzuweisen, dass die „Mutmassungen", die Kant in dieser Schrift zum Ausdruck bringt, keineswegs mit „subjektiven" Ansichten identisch seien. Eine „Mutmassung" ist nur ein schwächerer Grad von einer „Gewissheit", während man einer Ansicht, die man als „subjektiv" bezeichnet, überhaupt jeden Wahrheitswert abspricht, da sie für die Wirklichkeit nicht gültig ist.

Digitized by Google

der moralisch Gekünstelte geht über dieselbe». Kant leugnet also eben so wenig die Existenz der Wilden, wie er die Existenz der «Ueppigen» und der «moralisch Gekünstelten» leugnet. Die Ausdrucksweise, wie die im angeführten Zitat, wird überhaupt von Kant öfter gebraucht. So sagt er z. B.: «Die Koquette überschreitet das Weibliche, der rauhe Pedant das Männliche» (Fragmente, S. 305). Aber Kant leugnet hierdurch keineswegs, dass es sowohl «Koquetten», als auch «rauhe Pedanten» gibt. In der «Rechtslehre (§ 53) spricht Kant auch ausdrücklich von Wilden und anerkennt ihre Existenz.

Er fängt nur nicht in seinen Mutmassungen mit den Wilden an, weil er hier keinen festen Boden zu finden glaubt. Daher bemerkt er zu Herders Ansicht, wonach der Anfang aller Kultur nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern in einer Belehrung und Unterweisung von anderen Naturen zu suchen sei, ironisch, dass er darüber kein Urteil haben könne, «da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist» und «sich nicht weiter zu helfen weiss», wenn «er einen Fuss ausserhalb der Natur und dem Erkenntnisweg der Vernunft setzt» (Rezension über den 2. Teil der Herderschen Ideen). Diese Ironie ist aber nicht nur durch Herders Versuch veranlasst, den Anfang der Kultur zu untersuchen, sondern auch dadurch, dass er zur Erklärung menschlicher Dinge zu Prinzipien Zuflucht nimmt, die ausser dem Menschen liegen. Allein, wie wir gesehen haben, hat auch Kant solche Prinzipien benutzt, indem er eine in der Geschichte waltende Naturabsicht annimmt.

Kant hat aber keine systematischen Untersuchungen über den geschichtlichen Verlauf angestellt, nur vereinzelte Gedanken bringt er zum Ausdruck, die wir bereits in den früheren Kapiteln dargelegt haben. Hier wollen wir nur noch mitteilen, wie er sich die allgemeine ökonomische Entwicklung der Menschheit vorstellte, wobei wir auf die «Menschenkunde oder philosophische Anthropologie» (Starke 1831, S. 367) verweisen, wenn nicht auf andere Quellen hingewiesen wird. Zuerst beschäftigen sich, nach Kant, die Menschen mit der Jagd. Diese Periode fing an, gleich nachdem der Mensch das Gehen und Sprechen erlernte. Der Jagdperiode folgte diejenige, in welcher der Mensch vom Hausvieh lebte. Es ist unklar, ob Kant hiermit nur die Hirtenperiode meint, oder ob er damit auch den Ackerbau verbindet. Den Ackerbau als eine besondere Beschäftigung und die Ackerbauperiode als ein besonderes Zeitalter erwähnt

Digitized by Google

er an der betreffenden Stelle in der «Menschenkunde u. s. w.» gar nicht, während nach dem «Mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte» («Beschluss der Geschichte») die Hirten- und die Ackerbauperioden auf ein und dasselbe Zeitalter sich beziehen. An derselben Stelle im «Mutmasslichen Anfang u. s. w.» spricht Kant von der höheren Rentabilität der Hirtenschaft im Vergleich mit dem Ackerbau, wenigstens in Anwendung auf jene Zeiten. Ebendaselbst lässt er dem Ackerbau das Wurzelgraben und das Früchtesammeln vorangehen, und zwar so, dass diese Beschäftigungen der Zeit nach dem Jagdleben entsprechen. Hierauf folgte die Erfindung der Metalle, bezw. des Eisens, was «eine sehr grosse Bewegung unter den Menschen und Tieren gemacht haben musste», der Schreiberkunst und endlich des Geldes. Die Erwähnung dieser Erfindungen verbietet es uns zu sagen, dass Kants Betrachtungen darauf ausgehen, in der wirtschaftlichen Geschichte Perioden, im strengen Sinne des Wortes, zu unterscheiden. Nur etwa in Anwendung auf die den oben erwähnten Erfindungen vorangegangene Zeit könnte man von wirtschaftlichen Perioden sprechen. Richtiger wäre es zu sagen, Kant will diejenigen Ereignisse hervorheben, die in der wirtschaftlichen Geschichte der Menschheit eine grosse Rolle spielten, und so auf die Haupteinschnitte dieser Geschichte hinweisen. Auch ist nicht zu übersehen, dass die Erwähnung der Schreibekunst den Charakter jener Betrachtungen, die sich auf die *wirtschaftliche* Geschichte beziehen sollen, etwas stören.

Dagegen befasste sich Kant mit ausführlichen Untersuchungen, wenn nicht über den objektiven Gang der Menschheit, so doch über den letzteren vom Standpunkte des Wertes, der ihm beizulegen ist. Wir gehen daher zu der Frage über, ob nach Kant im Fortgange der Geschichte ein Fortschritt stattfinde. Die Frage nach dem Fortschritt will Kant nicht auf einzelne Völker oder Arten des menschlichen Geschlechtes, geschweige denn auf einzelne Menschen anwenden, sondern auf die menschliche Gattung im Sinne von einer Reihe von Generationen, und sie wird gestellt nicht in Bezug auf die Vergangenheit, sondern in Bezug auf die Zukunft (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., Nr. 1). Das letztere soll bedeuten, dass gefragt wird, nicht ob die Menschheit bisher im Fortschreiten begriffen war, sondern ob sie in der Zukunft immer zum Besseren fortschreiten werde. Eine solche Bestimmung der Zeit, auf welche das Problem über den Fortschritt anzuwenden sei, steht im Widerspruche mit Kants eigenem Verfahren, wie wir später sehen werden.

Digitized by Google

Es ist aber gleich hier zu bemerken, dass Kant die *Vollendung* des Fortschrittes für eine blosse, wenn auch «in aller Absicht sehr nützliche Idee» hält (Rezension von Herders Ideen, 2. Teil).

Bevor wir zu der Darstellung der spezielleren Erörterungen Kants über den Fortschritt übergehen, müssen wir hervorheben, dass der Fortschritt bei ihm keine Entwicklung sei, bei welcher etwas neues und auf gänzlich neuem Boden entstehen könne, sondern eine «Auswicklung» der ursprünglichen Anlagen. Wie in Bezug auf die Menschengattung als eine physische Species, welche nach Kant im Anfange ihrer Existenz alle Eigenschaften in sich enthielt, die ihre später entstandenen Abarten charakterisieren («Ueber die verschiedenen Rassen der Menschen», 3. Kapitel), der Begriff der «Auswicklung» bestimmend ist, so in Bezug auf die Menschengattung, als eine ins Nacheinander sich ziehende Reihe von Geschlechtern geistiger Welten. Die «Anlagen» des Menschengeschlechtes, die nach Kant sich entwickeln, sind daher nicht bloss «Fähigkeiten». Beim Lesen der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte», wo Kant hauptsächlich von den ursprünglichen Anlagen der Menschheit spricht, hat man eben den Eindruck, als ob etwas, das schon da ist, sich nur *„auszuwickeln“* brauche. Daher ist für Kant die Frage über den Fortschritt der Menschengattung ohne die Frage über die Existenz ursprünglicher Anlagen zu dem, was das Ergebnis des Fortschrittes sein soll, nicht zu lösen. Diese beiden Fragen — die Frage über den Fortschritt und die Frage über die Existenz gewisser Anlagen — hält Kant geradezu für identisch. So in der «Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes, wo Kant die Theorien des «Terrorismuss» und des «Eudämonismus» darstellt und hiebei bemerkt: «weil es aber wohl geschehen sein hönnte, dass man sich in beider angeblicher Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage, ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, dass der Mensch in seiner Gattung weder gut, noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könnte?»

Das allgemeine Problem über den Fortschritt nimmt in Kants Erörterungen die Form von spezielleren Fragestellungen an. Wir haben danach Fragen über den intellektuellen Fortschritt, über den moralischen Fortschritt und über den Fortschritt in der Glückseligkeit zu stellen.

Digitized by Google

Was den intellektuellen Fortschritt anlangt, so ist er, wie aus vielen Stellen der Kantischen Werke zu ersehen ist, geradezu der Fortschritt par exellence. Denn in der höchsten Entwicklung der Vernunft soll die Bestimmung der Menschheit liegen. Da alle Naturanlagen eines Geschöpfes sich einmal vollständig auszuwickeln haben, so müssen sich beim Menschen, als dem einzigen vernünftigen Wesen auf der Erde, die Naturanlagen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, entwickeln («Idee u. s. w.», 2. Satz). Kant anerkennt daher einen intellektuellen Fortschritt. Die Beweise, die er dafür gibt, haben wir bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt, wo von der Naturabsicht und dem « Gebrauche der Vernunft » die Rede war. Neben diesem Inhalte des intellektuellen Fortschritts, neben der Entwicklung des « Gebrauchs der Vernunft » spricht noch Kant von einem zweiten Inhalt des Fortschritts, nämlich von dem Fortschritt in den Wissenschaften und in den Künsten. Während der erste Inhalt des Fortschritts eigentlich die Denktätigkeit als solche bedeutet, hat es der zweite Inhalt des Fortschritts mit dem Ergebnisse dieser Denktätigkeit zu tun. Diese strenge Unterscheidung vollzieht freilich Kant selbst nicht. In Bezug auf den intellektuellen Fortschritt im zweiten Sinne beruft sich Kant auf die historische Erfahrung. Die Geschichte Europas zeige uns, dass durch das Gute, welches in den Staatsverfassungen und in den wechselseitigen Beziehungen der Staaten unter einander vorhanden war, es immer einen Fortschritt in den Wissenschaften und Künsten gab; durch das Fehlerhafte derselben verfielen freilich manchmal die Wissenschaften und die Künste, aber so, dass ein Rest der Aufklärung immer blieb, der nun von den folgenden Revolutionen weiter entwickelt wurde (ib. 9. Satz).

Es tritt vielleicht eine dritte Bedeutung des intellektuellen Fortschritts hinzu: der Fortschritt in der «Denkungsart». Wir sagen « vielleicht », denn es ist möglich, dass Kant unter der « Denkungsart » die moralische Gesinnung versteht. Möglich ist aber auch, dass er darunter die « Aufklärung » versteht. Im Aufsatze « Was ist Aufklärung » sagt nun Kant, die wahre Reform der Denkungsart könne durch eine Revolution nicht erreicht werden, welche nur einen Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger und herrschsüchtiger Bedrückung zustande bringen könne, zur wahren Reform der Denkungsart sei nur Freiheit im « öffentlichen Gebrauche » der Vernunft erforderlich. Kant sieht aber nicht ein, dass da eine

Digitized by Google

Revolution zur Freiheit im «öffentlichen Gebrauche» der Vernunft führen könne, sie auch indirekt die Aufklärung hervorzubringen imstande sei. Oder meinte er mit den Worten von dem persönlichen Despotismus u. s. w., dass eine Revolution zur Freiheit nicht führe?

Der intellektuelle Fortschritt, und zwar derjenige in Bezug auf die selbständige Zwecksetzung (die zum «Gebrauche der Vernunft» gehört), kann nur durch die Ungleichheit der Menschen zustande kommen (Kr. d. Urteilskraft, § 83). Meint hier Kant den Antagonismus der Menschen, der durch die Ungleichheit hervorgerufen wird, oder die ökonomische und soziale Ungleichheit, die es einer gewissen Anzahl von Menschen erlaubt, in Musse ihren Intellekt oder die Wissenschaft zu pflegen?

An einer Stelle in der «Pädagogik» (S. 214) stellt Kant die Frage nach dem Ausgangspunkt der intellektuellen Entwicklung der Menschheit und unterscheidet dabei zwei Möglichkeiten. Entweder habe die intellektuelle Entwicklung der Menschheit von einem «rohen» oder von einem «vollkommenen», ausgebildeten Zustand angefangen. Im letzteren Falle müsste dann die Menschheit gefallen sein. Kant entscheidet sich aber an der betreffenden Stelle für keine der beiden Möglichkeiten.

Bevor wir zu Kants Lehre von dem moralischen Fortschritt übergehen, wollen wir einige Worte sagen über seine Lehre von dem intellektuellen Fortschritt. Sofern sich derselbe auf die «Denkungsart», und zwar im Sinne der «Aufklärung», bezieht, kann er eigentlich keine selbständige Kategorie neben dem Fortschritt im «Gebrauche der Vernunft» und in den Wissenschaften und Künsten bilden. Er geht auf entweder in diesen oder in jenen oder in beide zugleich. Was den Fortschritt in den «Wissenschaften und Künsten» betrifft, so ist nicht abzusehen, wie er als eine selbstständige Kategorie auftreten und nicht mit dem «Gebrauche der Vernunft» verwechselt werden könnte, wenn man ihm nicht den Sinn beilegen sollte, dass der Inhalt der Wissenschaften im Laufe der Geschichte sich mehr und mehr demjenigen näherte, was vom Standpunkte Kants als *Wahrheit* zu bezeichnen ist. Denn wenn Kant vom Standpunkte der Wahrheit abstrahierte, so musste sich ihm die Geschichte der Wissenschaft als eine Entwicklung im Gebrauche der Vernunft darstellen. Allein es muss unentschieden bleiben, wie sich Kant hier zu dem Moment der Wahrheit verhielt. Der Begriff des «Gebrauchs der Vernunft» ist aber jedenfalls einer der

Digitized by Google

schwerwiegendsten und wichtigsten im Denken Kants, und dass der «Gebrauch der Vernunft» von Kant hoch bewertet war, haben wir zur Genüge aus dem Bisherigen ersehen können. Wir wollen hier weder für noch gegen diese hohe Bewertung auftreten, müssen aber eine tiefere Einsicht in das Wesen «des Gebrauchs der Vernunft» gewinnen, allerdings von unserem Standpunkte, nicht von dem Kants.

Man kann die seelischen Erscheinungen in zwei Gruppen einteilen, je nachdem ob sie über sich selber hinausgehen und gewissermassen in etwas anderes aufgehen oder ob sie sozusagen in sich selber bleiben. Z. B. ein Streben gehört zu den seelischen Erscheinungen der ersteren Art, ebenso aber jeder Gedanke (wozu wir auch die sog. Erfahrungen rechnen), denn ein Gedanke geht auf in sein Objekt. Die Art dieses Aufgehens des Strebens oder des Gedankens in die erstrebten oder gedachten Objekte ist freilich überaus eigentümlicher Art; davon dürfen wir aber hier absehen. Ein «Gefühl» dagegen ruht in sich selber. Die seelischen Erscheinungen der letzteren Art könnte man *seiende* seelische Erscheinungen, die der ersteren *nicht-seiende* seelische Erscheinungen nennen. Die Bezeichnung „*nicht-seiende* seelische Erscheinungen" ist nach dem oben Gesagten wohl begründet, denn damit soll gesagt werden, dass sie als selbständige Wesenheiten gar nicht existieren, dass sie in ihren Gegenstand auf eine gewisse Weise aufgehen. Es erweist sich also, dass Kants hohe Bewertung des «Gebrauchs der Vernunft» gewissermassen eine hohe Bewertung des Nicht-seins der Seele ist. Natürlich ist Kant weit davon entfernt, den «Gebrauch der Vernunft» in diesem Sinne zu verstehen. Mit unserer Auseinandersetzung wollten wir aber nur die logische Form zeigen, in welche der Kantische Gedanke sich bei dem, welcher diesen Gedanken konzipiert, umwandeln muss.

Das wäre die erste kritische Erläuterung des Kantischen Gedankens über den «Gebrauch der Vernunft». Dazu fügen wir noch eine zweite hinzu. Wir haben oben (S. 79—80) darauf hingewiesen, dass jeder zu erkennende Gegenstand nur «notwendiges» und «allgemeingültiges» Wissen zulässt und es daher kein nicht-notwendiges und nicht-allgemeingiltiges Wissen geben kann. Diese Behauptung gilt aber für das Denken, sofern man von einem Gesichtspunkt, der *innerhalb* der Grenzen des letzteren liegt, ausgeht. Wenn man den Standpunkt ausserhalb der Grenzen des Denkens verlegt, ändert sich die Sache, und da fragt es sich, ob nicht ein bestimmt gearteter Wille es so machen könnte, dass das So-sein

Digitized by Google

und das So-gedachtsein der Welt sich in ein Anders-sein und ein Anders-gedachtsein verwandle, — je nach den Inhalten dieses Willens. Anders ausgedrückt, es fragt sich, ob nicht ein bestimmt gearteter Wille fähig wäre, die Welt der Wahrheiten, des Wissens gemäss seinen jeweiligen Inhalten zu erzeugen oder gar zu vernichten? Nicht lösen, sondern aufstellen wollen wir hier dieses Problem. Denn es hängt aufs engste zusammen mit der Frage über unser Verhältnis zu Kants Lehre von dem «Gebrauch der Vernunft»: der vollständige «Gebrauch der Vernunft» könnte unmöglich das Ideal desjenigen werden, der das genannte Problem so löste, dass die Vernunft, die *bestimmten* Inhalte des Wissens von einem bestimmt gearteten Willen willkürlich aufgehoben werden könnten. —

Was den moralischen Fortschritt anbelangt, so widerlegt Kant zunächst drei mögliche Theorien, den *moralischen Terrorismus*, den *moralischen Eudämonismus* und den *Abderitismus*. (Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, No. 3. — Im Anfange des ersten «Stückes» der «Religion u. s. w.», wo die möglichen Theorien über den Fortschritt zu Worte kommen, wird der Abderitismus gar nicht erwähnt.)

Den moralischen Terrorismus, der einen kontinuierlichen Rückgang des menschlichen Geschlechtes zum Schlimmeren annimmt und der «so alt ist als die Geschichte selbst, als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion» («Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes), widerlegt Kant durch die Bemerkung, dass der Verfall ins Schlimmere nicht fortdauern könne, denn bei einem gewissen Grade desselben würde das menschliche Geschlecht durch seine Greueltaten und die den letzteren angemessenen Uebel sich selbst aufreiben. Er liefert aber keinen Beweis dafür, dass das menschliche Geschlecht sich nicht einmal selber aufreiben dürfte, wenn man nicht als solchen die ironische Bemerkung betrachten soll, die er zu der Ansicht der moralischen Terroristen, dass wir «jetzt in der letzten Zeit leben» und «der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Tür ist», macht. Kant bemerkt nämlich: «dieses Jetzt aber ist so alt als die Geschichte selbst» («Religion u. s. w.», erstes Stück, Anfang).

In seinem Buche «Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie» (S. 77) sagt Richard Fester: «Die Meinung der «moralischen Terroristen», dass sich das Menschengeschlecht im kontinuierlichen

Digitized by Google

Rückgange zum Aergeren befinde, würdigt er (Kant) überhaupt keiner ernsten Widerlegung». Nach dem oben Angeführten muss diese Ansicht als ganz unbegründet betrachtet werden. Dass Kant die «moralischen Terroristen» ernst widerlegen will, ist zweifellos. Es steht auch ausser Zweifel, wie wir sich zu dieser ernst gemeinten Widerlegung verhalten sollen, — ob wir sie ernst nehmen oder ob wir sie als eine eines grossen Denkers unwürdige Beweisführung betrachten sollen.

Der Eudämonismus, der verhältnismässig neueren Ursprunges ist und unter den Philosophen, namentlich den Pädagogen verbreitet ist («Religion u. s. w.», am Anfange des ersten Stückes), behauptet einen beständigen Fortschritt des menschlichen Geschlechtes nach seiner moralischen Bestimmung. Kant verwirft auch diese Theorie. Er meint vielmehr, dass das Quantum des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur immer dasselbe bleibe und dass das Gute sich nicht vermehren lasse, denn dies könnte nur durch die Freiheit des Subjekts geschehen, wozu das letztere aber ein grösseres Quantum des Guten, als es tatsächlich hat, haben müsste. Die moralische Grundlage im Menschengeschlechte kann daher nicht im mindesten grösser werden; dazu würde eine Art von Schöpfung durch übernatürlichen Einfluss erforderlich sein. Ein zweites, erkenntnistheoretisches Argument Kants besteht darin, dass das Moralische im Menschen uns überhaupt in keiner Erfahrung gegeben sei, welch' letztere uns nur die Handlungen der Menschen zeigt. «Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 9: «Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen; nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, insofern sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte und der allein rein, a priori aufgestellt werden kann». Ungeachtet dieser Beweisführung benutzt aber Kant auch ein rein empirisches Argument, das sich dem ersten, dem metaphysischen, anreiht, indem er sagt, dass der Eudämonismus nicht auf Erfahrung beruhen könne, die vielmehr mächtig gegen ihn spricht», sondern er sei eine gutmütige Voraussetzung aller Moralisten, von Seneca bis zu Rousseau, um den Menschen zum moralischen Fortschritt anzutreiben («Religion u. s. w.», am Anfang des ersten Stückes).

Der Abderitismus behauptet ein beständiges Wechseln des Bösen und des Guten, wodurch die Neutralisierung des einen durch das andere, d. i. der Stillstand, gegeben ist. Diese Ansicht, die nach

Digitized by Google

Kant die verbreitetste sein soll, wird von ihm mit dem Hinweis darauf verworfen, dass nach ihr das Leben der menschlichen Gattung «als ein blosses Possenspiel» angesehen werden müsste, was ihr keinen höheren Wert verschaffen könnte, als den die anderen Tiere haben, die dieses Spiel mit weniger Aufwand an Kraft und Verstand treiben. Die von der Theorie des Abderitismus behauptete Tatsache steht auch im scharfen Gegensatz zu der Moralität eines weisen Welturhebers und Weltregierers («Theorie und Praxis»). Der Widerlegung des Abderitismus liegt also die Ansicht von der Existenz und der Moralität eines vernünftigen Weltschöpfers und die *Ueberzeugung* vom hohen Werte der menschlichen Gattung zu Grunde. Dass wir den Ausdruck «Ueberzeugung» hervorheben wollen, hat seinen Grund darin, dass wir eben darauf hinweisen wollen, dass es eine Ueberzeugung, eine Ansicht ist, womit Kant den Abderitismus zu widerlegen versucht, und in unserer Darlegung nicht mit nichtssagenden Begriffen, wie etwa «moralischer Glaube», operieren wollen.

Es ist hier zu bemerken, das unter den möglichen Fortschrittstheorien Kant keine Kreislauftheorie, die ja vielfach Anhänger gefunden hat, unterscheidet, denn es ist augenscheinlich, dass der «Abderitismus» mit der Kreislauftheorie nicht identisch ist.

Den moralischen Terrorismus, den Eudämonismus und den Abderitismus bestreitend, stellt Kant im «Streit der Fakultäten» seine eigene Fortschrittstheorie auf. Zunächst meint er, können wir uns dabei auf keine Naturgesetze stützen, denn, da der Mensch ein frei handelndes Wesen ist, kann es daher keine sichere Vorhersagung in geschichtlichen Dingen geben. Dabei zitiert Kant die Worte des französischen Jesuiten Gabriel François Coyer: Arme Sterbliche, unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 4). Auch auf die Erfahrung will sich Kant nicht stützen, aus Gründen, die wir oben (S. 24) dargelegt haben.

Und doch kann man nicht jeder Erfahrung entbehren, wenn man die Frage über den Fortschritt lösen will. Es fragt sich nur, was für eine Erfahrung soll es sein? Es ist von vornherein ausgeschlossen, dass unter dieser Erfahrung gewisse empirische Tatsachen verstanden werden sollen, aus denen nun auf induktivem Wege eine Theorie des Fortschritts gebildet werden könnte. Kants Ansicht hat einen anderen Sinn. Er meint nämlich, dass die Erfahrung, unter

Berücksichtigung welcher eine Fortschrittstheorie möglich wird, sich auf eine «Begebenheit» beziehen muss, die auf eine gewisse Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes hinweisen könnte, aus welcher, als einer Ursache, das Fortschreiten zum Besseren folgen müsste. Diese Begebenheit wäre also selber nicht die Ursache des Fortschrittes, sondern nur ein «Geschichtszeichen», ein Zeichen dafür, dass es einen Faktor des Fortschritts gibt. Wenn dieses «Zeichen» sich auffinden lässt, so ist damit die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit bejaht, und diese Bejahung des Fortschritts muss dann auch auf die Vergangenheit angewendet werden können. Allein eine Ursache wirkt nur unter gewissen Umständen. Dass die für das Wirken der Ursache des Fortschrittes notwendigen Umstände einmal eintreten werden, kann im allgemeinen vorhergesagt werden, nicht aber der Zeitpunkt ihres Eintretens. Daher muss die Frage nach dem Fortschritte ohne Rücksicht auf die Zeit gelöst werden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 5).

Dies ist Kants Methode, die er bei seinem Versuche, das Problem über den Fortschritt zu lösen, befolgen will. Es ist die Methode, die uns gestattet, aus einer psychologischen Tatsache auf die Geschichte Schlüsse zu ziehen.

Das gesuchte «Geschichtszeichen» findet nun Kant im Enthusiasmus, d. h. in «der Teilnehmung am Guten mit Affekt», welchen die französische Revolution hervorgerufen hat.[1] Dieser Enthusiasmus, da er die Gefahr nicht fürchtet, mit welcher er verbunden ist, kann zu seiner Ursache nur eine moralische Anlage haben, welche uns die Hoffnung auf den Fortschritt zum Besseren eröffnet und sogar selbst schon Fortschritt ist. Und zwar ist es, wegen der Allgemeinheit dieses Enthusiasmus, eine moralische Anlage des ganzen Menschengeschlechtes. Diese moralische Anlage des Menschen enthält in sich, nach Kants Beschreibung, erstens den Begriff des *Rechts*, dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden kann, sich eine bürgerliche Verfassung zu schaffen, wie es ihm selbst gut dünkt; zweitens den Begriff des *Zweckes* (der zugleich Pflicht ist), wonach diejenige Verfassung eines Volkes rechtlich und moralisch

[1] Zur näheren Erklärung des Sinnes, den Kant mit dem Worte „Enthusiasmus“ verbindet, möge erwähnt werden, dass im vierten Abschnitt der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ Kant den Enthusiasmus als „den Zustand des Gemüts, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden“ ist, bestimmt.

Digitized by Google

gut sei, welche dazu geeignet ist, den Angriffskrieg zu beseitigen, d. i. die republikanische Verfassung, denn nur diese kann die Möglichkeit, obwohl nur die negative, zum Fortschritt geben (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 6). Diese nähere Beschreibung der «moralischen Anlage», deren Konstatierung den Stützpunkt für die Kantische Fortschrittstheorie abgeben soll, wird für uns verständlicher werden, wenn wir die Vermutung aufstellten, dass Kants Gedanke vielleicht dahin hinausläuft, dass der durch die französische Revolution hervorgerufene «Enthusiasmus» durch zwei Gedanken genährt wird — durch den Gedanken von der Selbständigkeit eines jeden Staates und den Gedanken von der republikanischen Staatsverfassung als der besten. Das «Geschichtszeichen» wäre also der Enthusiasmus; die «moralische Anlage, die sich in den genannten zwei «Begriffen» offenbart, wäre die Ursache des Fortschritts

Aus der Konstatierung dieser moralischen Anlage gewinnt man nun nach Kant, «allen Ungläubigen zum Trotz», einen «für die strengste Theorie haltbaren Satz», dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und immer sein werde (ib. No. 7).

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse stehen die negativen Erörterungen Kants über den Fortschritt, welche in seiner Kritik des moralischen Terrorismus, des Abderitismus und des Eudämonismus enthalten sind, zu den positiven Erörterungen, die in seiner Beurteilung der Rolle der Erfahrung für diese Frage und in der Bewertung des «Geschichtszeichens» zum Ausdrucke kommen. In der Widerlegung des Abderitismus ist der moralische Stillstand, in der Widerlegung des Terrorismus der moralische Rückschritt und in der Widerlegung des Eudämonismus der moralische Fortschritt des Menschengeschlechtes geleugnet worden. Mit dieser durchgängigen Leugnung hat freilich Kant dem Problem eine in logischer Hinsicht unmögliche Lösung gegeben, denn dadurch soll ja die Entwicklung des Moralischen in denjenigen drei Richtungen, die logischerweise überhaupt möglich sind, nicht existieren. Man könnte also glauben, dass Kant das *Problem* des moralischen Fortschrittes leugnet. In der Kritik des moralischen Eudämonismus benutzt er auch, wie wir gesehen haben, ein *erkenntnistheoretisches Argument*, wodurch das Problem des moralischen Fortschritts geleugnet wird, allein auch hier findet sich eine *metaphysische* Widerlegung des moralischen Fortschrittes. In der Heranziehung des «Geschichts-

Digitized by Google

zeichens» wird daher der Standpunkt gänzlich auf den legalen Fortschritt verlegt, wenn auch dabei der frühere Standpunkt insofern berücksichtigt wird, als der moralische Eudämonismus geleugnet wird. Durch das «Geschichtszeichen» soll zwar der Fortschritt bewiesen sein, aber nicht der Fortschritt in der Moral. Schon in der Widerlegung des Eudämonismus hat Kant der Ansicht Ausdruck gegeben, dass die Moralität eigentlich nicht fortschreiten könne. Er sagt daher: « . . . wir müssen uns von den Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grund zu verfallen». Der Fortschritt besteht nicht im Wachsen der Moralität, sondern im Wachsen der Legalität, der guten Handlungen, durch welche Triebfedern sie auch veranlasst sein mögen. «Allmählich wird der Gewalttätigkeiten von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w., teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Interesse im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken» (Streit der Fakultäten, 2. Abschn., No. 9). In der «Menschenkunde oder philosophischen Anthropologie» (S. 367-368) spricht Kant noch entschiedener: «Wir können hoffen, das es noch einmal dahin kommen werde, dass sich alles vervollkommne und seine Bestimmung erreiche, wo keine Veränderungen vorgehen, keine Staaten stürzen, kein Streit, keine Unruhe mehr entstehen werden.»

Wir müssen die zuletzt angeführten Worte nur so verstehen, dass sie einen legalen, äusserlich-gesetzmässigen Zustand verheissen, nicht aber sie so auffassen, als ob Kant hier von einem bewegungslosen, jeder Entwicklung baren Zustand spräche. Das letztere würde vielmehr für Kant ein «tierischer» Zustand sein, der keineswegs von ihm, der das Menschliche, welches bei ihm mit dem Vernünftigen zusammenfiel, so hoch einschätzte, erstrebt oder positiv bewertet war. An keiner Stelle seiner Werke spricht er von der Möglichkeit und dem positiven Werte eines gesellschaftlichen Zustandes, wo es keinen Fortschritt, keinen Kampf, keine Bewegung überhaupt, sondern nur eine grosse, halbbewusste Stille gibt . . . . . Dazu fehlten ihm eben jene Prinzipien, von denen wir in der Einleitung sprachen.

Wir kehren zurück zu der Frage über den Fortschritt. Freilich

Digitized by Google

ist der Fortschritt in der Legalität für Kant kein kleiner Gewinn. Er bewertet ihn vielmehr sehr hoch. Wenn wir den Gründen nachgehen wollten, die eine solche Bewertung bei Kant bestimmen, so würden wir finden, dass er zwar diese Gründe nicht ausdrücklich angibt, wenigstens nicht im Zusammenhange mit der Frage über den Fortschritt, dass er sie aber stillschweigend voraussetzt. Diese Gründe sind teils moralischer, teils, gegenüber sonstigen Behauptungen Kants, eudämonistisch-utilitaristischer Natur. In Bezug auf den letzteren Grund vergleiche man das im Kapitel von dem Staat über Kants Lehre von der Glückseligkeit Gesagte, wo bemerkt worden war, dass, wo Kant die tatsächlichen sozialen Erscheinungen betrachtet, er wohl das Moment der Glückseligkeit nicht übersieht. Diese Bemerkung bezieht sich aber nicht nur auf Kants Lehre über den Fortschritt, sondern auf seine ganze Gesellschaftslehre.

Bei der obigen Darlegung der Kantischen Ansichten über den Fortschritt haben wir zu diesem Zwecke hauptsächlich den zweiten Abschnitt des «Streits der Fakultäten» benutzt. Gerade in diesem Werke tritt Kant mit der Theorie des Fortschrittes, der ein Fortschritt in der Legalität, nicht aber in der Moralität ist, auf. Allein in seinen andern Werken spricht Kant auch von einem Fortschritt in der Moral; man vergleiche etwa den dritten Abschnitt der «Theorie und Praxis», wo Kant geradezu als ein moralischer «Eudämonist» (in seinem Sinne dieses Wortes) auftritt. Allerdings ist es nicht immer klar, ob wir vor uns nur einen ungenauen Sprachgebrauch oder klar ausgedrückte Ansichten, die darauf hinausgehen, auf den moralischen Fortschritt hinzuweisen, haben. Ein Unterschied zwischen Kants Auseinandersetzungen über den legalen und denen über den moralischen Fortschritt ist aber nicht zu übersehen. Bei den ersteren, wie bei der Widerlegung der Theorie des moralischen Fortschritts überhaupt, verfährt Kant immer prinzipieller, als bei den letztern, bei welchen es zumeist an jeglichen Beweisen fehlt. So z. B. findet er an einer Stelle in der «Theorie und Praxis» sogar für unnötig, den Satz zu beweisen, dass ein Fortschritt im Moralischen stattfinde, und überlässt nur seinen Gegnern, das Gegenteil zu beweisen. Er sagt, dass er sich auf seine Pflicht stütze, so auf die Nachkommenschaft einzuwirken, dass sie immer besser werde und dass dies daher auch die Möglichkeit des Fortschrittes in sich enthalte. Es ist unklar, warum Kant diese Worte für keinen Beweis hält; es ist ja ein Beweis wie viele andere. Anders steht

Digitized by Google

die Sache, wenn man fragen wollte, ob solche «moralische» Beweise irgend welchen logischen Wert haben.

Eine eigentümliche Stellung in der Frage über den moralischen Fortschritt nimmt Kant an einer Stelle im dritten Abschnitte der «Theorie und Praxis» ein. Hier steht er eigentlich auf dem Standpunkte des Agnostizismus, denn er gesteht, dass der moralische Fortschritt nicht zu beweisen sei, und meint nur, dass das Gegenteil ebenfalls ungewiss sei. Als Stütze für die Wahrscheinlichkeit des moralischen Fortschrittes dient für ihn sein Zeitalter, das im Vergleiche mit andern moralisch höher stehen solle. Der Agnostizismus verwandelt sich hier gleich in einen Probabilismus.

Wenn nun Kant vom Fortschritt des Menschengeschlechts — von dem moralischen Fortschritt oder dem Fortschritt in der Legalität — spricht, so will er aber nicht sagen, dass die ganze Menschengattung und in allen ihren Teilen im gleichmässigen Fortschreiten begriffen sei. Vielmehr bewegen sich nach ihm gewisse Teile der Menschengattung langsamer der Vollkommenheit entgegen als die anderen («Reflexionen zur Anthropologie», Nr. 668).

Es fragt sich nun, wie steht's nach Kant mit dem Fortschritt der Menschheit in der Glückseligkeit? In dieser Hinsicht, meint er, scheint die Menschheit ihre Bestimmung nicht zu erreichen. Dies sagt er in der ziemlich skeptisch und pessimistisch gehaltenen «Anthropologie» («Charakter der Menschengattung»). Und in der «Pädagogik» (S. 223) heisst es: «Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, dass das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Kultur bei uns nicht stattfände, nicht glücklicher, als in unserem jetzigen Zustande sein würden. Denn wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht?» Der Ausdruck «das Glück der Staaten» soll nicht den Sinn haben, als ob die Staaten in ihrer Glückseligkeit Fortschritte machen. Hier ist unter «Glück» nur das äussere Gedeihen zu verstehen. Der Grund, warum Kant den Fortschritt in der Glückseligkeit, wenigstens in Bezug auf die Vergangenheit, leugnet, ja einen Rückschritt hierin sieht, besteht somit darin, dass die Glückseligkeit mit der Moralität und der Weisheit eng verknüpft ist. Die Glückseligkeit hat nun abgenommen, gemäss der Verminderung der Moralität und der Weisheit. Zugleich aber wird dadurch der moralische und intellektuelle Rückschritt (in Be-

Digitized by Google

zug auf die Vergangenheit) behauptet. Auch ist die Erwähnung des «rohen Zustandes» der Menschheit nicht ohne weiteres klar, denn danach sollte man glauben, dass die Menschheit im Anfange ihrer Existenz in intellektueller und moralischer Hinsicht höher stand als jetzt.

Allein in der Rezension des zweiten Teiles der «Herderschen Ideen» spricht Kant so, als ob er überhaupt ein solches Problem wie das über den Fortschritt der Glückseligkeit leugne. Denn dort heisst es: «In allen Epochen der Menschheit, sowie auch zu derselben Zeit in allen Ständen findet eine Glückseligkeit statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfes an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punkt betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer Menschenklasse oder einer Generation vor der andern anzugeben möglich.» Hierdurch wird nicht nur die Berechtigung des Problems über den Fortschritt der Glückseligkeit geleugnet, sondern zugleich eine durchgängige Glückseligkeit des Menschengeschlechtes, sowohl im Nebeneinander, als auch im Nacheinander, im Gegensatz zu den oben mitgeteilten Ansichten Kants über den bisherigen Rückgang des Menschengeschlechtes in Bezug auf die Glückseligkeit, behauptet.

Durch die hier, wie schon früher mitgeteilten Ansichten Kants über die Glückseligkeit sind seine Lehren über die letztere nicht erschöpft. Allein wir wollten nur auf die Grundtendenzen hinweisen, wobei wir uns bewusst sind, dass Kants Glückseligkeitstheorie oder, besser, Glückseligkeitstheorien den Gegenstand einer eingehenderen Untersuchung bilden könnten.

Es fragt sich nun, an *wem* vollzieht sich der Fortschritt. Der Mensch, sagt Kant, «erreicht unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine ursprünglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen und doch weit sicherer und anständiger, erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit, sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöhte, und denen in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswicklung bevorstünde.» In der «Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels», aus der dieses Zitat genommen ist, wird diese Ansicht namentlich auf das menschliche Erkenntnisvermögen angewandt. Und die Ur-

Digitized by Google

sache davon, dass der Mensch am wenigsten den Zweck seines Daseins erreicht, sieht Kant, gemäss der materialistischen Tendenz, die sich im betreffenden Abschnitte (3. Teil) der «Naturgeschichte und Theorie des Himmels» kund gibt, in der «Grobheit der Materie, darin sein geistiger Teil versenkt ist, in der Unbiegsamkeit der Fasern und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche dessen Regungen gehorchen sollen», was die Trägheit der menschlichen Denkkraft zur Folge hat. Daher ist die völlige Entwicklung seiner Erkenntnisfähigkeit dem Menschen erst im zukünftigen Leben bescheert (ib.).

Während hier die völlige Entwicklung der erkennenden Anlagen des Menschen in seinem zukünftigen individuellen Leben bevorsteht, meint Kant in der «Idee zu einer allgemeinen Geschichte» (2. Satz), dass die vollständige Entwicklung des «Gebrauchs der Vernunft» nur von der Menschengattung erreicht werden könne, nicht aber von den einzelnen Individuen, denn die Vernunft bedarf «Versuche, Uebung und Unterricht,» die bei den einzelnen Individuen wegen ihrer kurzen Lebensfrist nur in einem sehr geringen Masse möglich sind. Zur vollständigen Entwicklung des Gebrauches der Vernunft bedarf es daher einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Generationen, deren eine der anderen ihre Fortschritte überliefert. Dass die Erfinder oft von ihrer Erfindung keinen Nutzen für sich ziehen, sondern ihn erst der Nachwelt überlassen müssen, soll als ein Beispiel dafür dienen, dass die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung vollständig entwickelt werden sollen (Rezension über Herders Ideen, 2. Teil). Die Tatsache, dass die Idee des Fortschrittes nicht auf das Individuum, sondern auf die Gattung anzuwenden sei, ruft aber bei Kant keine Unzufriedenheit mit der Vorsehung hervor. «Reflexionen zur Anthropologie», 661: «Jeder Einzelne verabscheut den Tod, aber das gemeine Wesen, welches sich erhalten will, hat doch Ursache, der Einzelnen Tod zu wünschen. Jedes will reich sein, aber das Publikum verlangt Ungleichheit der Stände. Jeder will grosse Talente, das Publikum aber bedarf geringe. Zwar wünscht das Publikum keine bösen Neigungen, aber durch dieser ihr Dasein wird allererst ein Publikum möglich. So wird das besondere Uebel ein Gut im Ganzen. *Wollte man seinen Wunsch so steigern, dass wir ganz andere Zeugungsgesetze, ganz andere Neigungen und Geisteskräfte den Menschen*

Digitized by Google

zuerteilen wollten, so würde dieser Wunsch, weil er seine eigene Person aufhebt und an deren Statt eine andere setzt, ungereimt sein". Daraus ist zu ersehen, dass Kant die Gattung höher bewertet, als das Individuum. Die hervorgehobenen Worte aus den «Reflexionen» sind aber noch in einer anderer Hinsicht beachtenswert. Die konsequente Entwicklung des Gedankens von dem Charakter des sittlichen Ideals (siehe S. 59-60) würde Kant gehindert haben, zu sagen, dass unsere Wünsche, wenn sie nicht «ungereimt» sein sollen, sich an dem Erreichbaren und Möglichen halten müssen.

Wir wenden uns nun zu der Frage über die tätigen Kräfte des Fortschrittes. Es ist der Antagonismus unter den Menschen, der den Fortschritt herbeiführt. Im Hinblick auf die Folgen, die der Antagonismus mit sich führt, ruft Kant aus: «Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen» (Idee u. s. w., 4. Satz). Kant versucht aber nicht, die logischen Fäden aufzuzeigen, die von den Feindseligkeiten und antagonistischen Strebungen der Menschen ausgehend, zum Fortschritt führen. Er stellt sich die Frage nicht, ob dieser Antagonismus nicht etwa auch zur Vernichtung gewisser Seiten der Kultur führen könne. Er begnügt sich mit der landläufigen Beurteilung der Rolle des Antagonismus. Aber der Antagonismus ist nichts anderes, als ein Werkzeug der «Naturabsicht», so dass diese der eigentliche Faktor der Geschichte ist. Der Fortschritt hängt von einer höheren Macht ab. Er kann nicht «von unten hinauf», sondern «von oben herab» erwartet werden («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 10). Dies bedeutet, dass die positive Bedingung des Fortschrittes nicht in den Menschen liege, sondern in der Vorsehung, von der allein der Fortschritt des Menschengeschlechtes erwartet werden könne. Denn es ist nach Kant falsch, etwa in der Volkserziehung einen Faktor des Fortschrittes zu sehen. Erstens hat das Volk keine materiellen Mittel dazu, um den Kindern eine Bildung zu geben; zweitens hat auch der Staat kein Geld dazu, weil er alles Geld zum Kriege braucht. Und wenn auch der Staat die Volksbildung in seine Hände nehmen wollte und könnte, so dürfte auch dies in uns keine besonderen Hoffnungen wecken, denn die Regierung müsste selbst gut erzogen werden, um das Volk nach einem bestimmten einheitlichen Plane zu erziehen. Solche günstige geistige Veranlagungen der Machthaber sind aber bloss Sache des Zufalls («Streit der Fakultäten», 2. Abschn., No. 10).

Digitized by Google

Nur eine negative Bedingung des Fortschritts hängt von den Menschen ab; diese besteht in der allmählichen Beseitigung des Krieges. Denn eine vollkommene Staatsverfassung und, als Mittel dazu, vollkommene Verhältnisse unter den Staaten bilden die unumgängliche Vorbedingung, unter welcher die Natur alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.

Auch in der «Theorie und Praxis», 3. Abschn., begegnen wir derselben Ansicht. Auch hier wird gesagt, dass der moralische Fortschritt weniger von dem, was wir tun (z. B. von der Erziehung, die wir unseren Kindern geben), als von der Natur oder der Vorsehung abhängt, die uns in ein bestimmtes Gleis hineinzwingt, «in welches wir uns selbst nicht leicht fügen würden».

* * *

Am Schlusse müssen wir über die Gliederung unserer Arbeit einige Worte sagen. Denn die Gliederung eines Werkes, sofern dadurch Probleme angedeutet werden, besitzt nicht bloss technisches, sondern auch prinzipielles Interesse. Freilich werden wir hier nur die Haupteinteilung in Kapitel, nicht aber die spezielleren Gliederungen in Betracht ziehen können. Das erste Kapitel soll als Einleitung in die ganze Arbeit dienen und unsere prinzipiellen Ansichten zum Ausdruck bringen. Es folgt dann das Kapitel über die sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand; dort haben wir bereits hervorgehoben, dass ein solches Problem nur vom Standpunkte Kants als berechtigt angesehen werden kann. Ein Kapitel über die «sozialen Wissenschaften und ihren Gegenstand» kann somit nach unserer Ansicht nicht als Glied einer richtigen Einteilung einer soziologischen Arbeit gelten (siehe Seite 8). Sodann befassen wir uns mit den Bestimmungen des Gesellschaftlichen (Kapitel III), einem Problem, das als solches Kant unbekannt war. Wenn wir es aber gleichwohl in die Darstellung der Kantischen Gesellschaftslehre einfügen, so hat es seinen Grund darin, dass wir es *logisch* aus Kants konkreten und speziellen Auseinandersetzungen herausschälten. Die übrigen Kapitel befassen sich mit verschiedenen Menschengruppen, sowohl mit Begriffen von Gesamtheiten (z. B. die Menschengattung, die Völker), als auch mit wirklichen Vereinigungen von Menschen (z. B. die Familie, die Nationen, der Staat, der Völkerbund und der Weltstaat). Auch in dieser Gliederung haben wir nicht unseren eigenen Grundsätzen, sondern denen Kants gefolgt. Denn er spricht

Digitized by Google

ja von einer Familie, einem Staate u. s. w. Es ist vielleicht die grösste Akkomodation an Kant in dieser Arbeit, dass wir diese Begriffe zum Gliederungsprinzip wählten. Denn wir geben nicht zu, dass es ein solches besonderes Untersuchungsobjekt geben könne, wie etwa die Familie oder der Staat. Im gewissen Sinne betrachten wir daher die Erörterungen über soziale Vereinigungen als Erörterungen über nicht-existierende Dinge. Damit wollen wir aber nicht sagen, dass diese Erörterungen keinen Wert haben. Allein ein Wert kommt ihnen nur insofern zu, als man unter die Begriffe der Familie, des Staates u. s. w. dasjenige substituiert, was wirklich existieren kann, wozu es einer tiefgehenden Gedankenarbeit bedarf. Und nur auf diese Weise ist eine wissenschaftliche Untersuchung möglich. Damit kommen wir zu der Frage über die Prinzipien und die Begriffe des soziologischen Wissens (man vergleiche die «Einleitung»). Wir wollen hier nun diese Prinzipien und Begriffe kurz formulieren, wobei wir an zwei Problemen exemplifizieren werden, an dem Problem der Volkscharaktere und dem Problem des intellektuellen Fortschrittes (im Sinne des «Gebrauchs der Vernunft»).

I. Das Seiende ist entweder physisch oder psychisch. Kein Drittes kann gedacht oder in der Erfahrung gegeben werden. Wir haben also zu unterscheiden den Begriff des Volkes als einer Summe von Körpern und den Begriff gewisser seelischer Eigenschaften, die diesen Körpern zukommen mögen. Ebenso haben wir zu unterscheiden den «Gebrauch der Vernunft», die Verstandestätigkeit, von denjenigen Körpern, an denen sie vorkommen mag, und zwar öfter oder seltener vorkommen mag als an den Körpern des vorangegangenen Zeitalters.

II. Sofern die Menschheit — die ganze Menschheit oder ihre Teile — in ihrem Nacheinander- oder Nebeneinandersein im Sinne von einer Summe von Körpern aufzufassen ist, insofern ist sie eben so zu erkennen, wie alle anderen Körper.

III. Sofern aber von geistigen Erscheinungen, z. B. von gewissen Charakterzügen oder von der Verstandestätigkeit, die Rede ist, ist nicht zu übersehen, dass ein Ding, sofern es da ist und ein gewisses Wesen besitzt, unabhängig davon zu untersuchen ist, ob es an diesen oder an jenen Körper gebunden ist, oder, wie wir sich lieber ausdrücken wollen, ob es an diesen oder an jenen «geographischen Ort» gebunden ist (siehe S. 80). Die Verstandestätigkeit, als durch diese oder jene Merkmale charakterisiert, bleibt dieselbe, ob sie

Digitized by Google

einer gewissen Anzahl von Körpern zukomme oder nicht. Wir müssen daher nur die einzelnen psychischen Erscheinungen als solche untersuchen, weil sie, sofern sie da sind, unabhängig von ihrem geographischen Orte sind. Man wird immer geneigt sein, von einer «sozialen» Seele zu reden, wenn man die Existenz einer «individuellen» Seele zugeben wird. Nach dem Gesagten aber gibt es nur einzelne psychische Erscheinungen, deren Wesen und deren Beziehungen zu einander wir zu untersuchen haben, wobei wir nicht ausser Acht lassen müssen, dass das Wesen dieser psychischen Erscheinungen, *sofern es da ist*, dadurch nicht modifiziert wird, dass sie an diesen oder an jenen Körper gebunden sind.

IV. Sofern wir also unser Augenmerk auf die geistige Welt richten, haben wir es mit einer Unzahl von psychischen Erscheinungen zu tun. Allein unser Interesse richtet sich auch darauf, um zu erkennen, ob an gewissen Körpern diese oder jene psychischen Erscheinungen gebunden sind, oder an welchen Körpern gewisse psychische Erscheinungen gebunden sind; d. h. wir wollen auch wissen, welche Charakterzüge mit gewissen Körpern verbunden sind (die Frage über die Volkscharaktere) oder ob eine gewisse psychische Erscheinung, z. B. die Verstandesfähigkeit, mit gewissen Körpern (etwa denjenigen, die im 19. Jahrhundert existierten) öfter oder seltener verbunden ist als mit anderen Körpern (etwa denjenigen, die im 18. Jahrhundert existierten). Kurz, auch der geographische Ort der psychischen Erscheinungen erregt unser Interesse.

V. Es gibt aber keine Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen einer psychischen Erscheinung und einem gewissen geographischen Ort. Das Gegebensein einer psychischen Erscheinung an einem gewissen Ort ist bloss Erfahrungstatsache, ist uns bloss autoritativ gegeben. Es kann daher keine Fortschritts*theorie* oder keine *Lehre* über die Volkscharaktere geben, sondern wie wir z. B. konstatieren, dass vor uns ein blaues Heft liegt, ebenso können wir nur rein erfahrungsmässig konstatieren, dass ein gewisser Charakterzug gewissen Körpern (den «Deutschen», den «Franzosen») zukommt, oder dass die Verstandestätigkeit im 19. Jahrhundert an einer grösseren und kleineren Zahl von Körpern repräsentiert war, als im 18. Jahrhundert.

Freilich ist auch eine solche Konstatierung nur insofern berechtigt, als uns die Erfahrung zugänglich ist. — Eine eigentliche Theorie aber bezieht sich nur auf einzelne und von jedem geographischen Orte

Digitized by Google

losgetrennte psychische Erscheinungen, *auf psychische Erscheinungen schlechthin.*

* * *

Nachdem wir mit unserer Arbeit fertig sind, ist es geboten, noch einige Bemerkungen zu machen über die Grundsätze, die wir bei der Abfassung derselben befolgt haben.

Einen Autor getreu widerzugeben ist nicht nur vom geschichtlichen Standpunkte aus geboten, sondern es ist im gewissen Sinne und hauptsächlich auch eine sittliche Pflicht, denn durch eine schlechte Auffassung eines anderen Menschen wird ein möglicher Freundschaftsbund, eine mögliche Kirche von Gleichgesinnten leicht zerstört. Daher muss man sich strenge Rechenschaft abgeben können über die Urteile, die man über einen Menschen fällt. Diesem Postulate folgend, wollen wir uns noch einmal über die in unserer Arbeit hervorgehobenen Widersprüche Kants, wie über unser Verhältnis zu ihnen aussprechen. Dabei werden wir auch den *Menschen* Kant berühren müssen, was hier, wo wir nicht mehr die Kantische Gesellschaftslehre als ein logisches System darzulegen haben, wohl berechtigt ist.

Wir haben an vielen Orten auf Widersprüche bei Kant hingewiesen, wenn auch diese Hinweise keineswegs für unsere Arbeit charakteristisch sind. Wie sollen wir uns die Tatsache erklären, dass ein Denker sich so arg widerspricht, ein Denker von dem Ernste und der Intensität der Denktätigkeit, wie es Kant war? Der nächste Erklärungsgrund wäre der, dass Kant die sich widersprechenden Vorstellungen zu verschiedenen Zeiten konzipiert habe, dass diese Widersprüche somit durch den Werdegang Kants bedingt seien. Diese Möglichkeit geben wir wohl zu, allerdings nur hinsichtlich des *Entstehens* der sich widersprechenden Gedanken, nicht aber hinsichtlich des Inhalts der letzteren (siehe die «Einleitung»). Wenn wir aber sagen, dass gewisse Gedanken Kants im Laufe seines Werdeganges verschiedene waren, dabei aber vom Inhalte dieser Gedanken absehen müssen, so dass diese Gedanken, als durch persönliche Erlebnisse angeregt, bloss als Denkprozesse auftreten, ohne sich von einander inhaltlich zu unterscheiden, wie können wir nun den Versuch anstellen, diese Gedanken in Zusammenhang zu bringen mit gewissen Lebensereignissen Kants? Wir müssten uns also mit der allgemeinen Bemerkung begnügen, dass die Ge-

Digitized by Google

danken, die bei Kant als Widersprüche auftreten und sofern sie zu verschiedenen Zeilen konzipiert wurden, durch Erlebnisse in ihrer Enstehungsweise bedingt waren, um nun nach irgend welchen anderen Erklärungsgründen für die Tatsache zu suchen, dass Kant oftmals (und auch zu gleicher Zeit) widersprechende Gedanken zum Ausdruck bringt.

Wir verwerfen auch einen anderen Erklärungsgrund, der wohl von wenigen ausgesprochen, von vielen aber vorausgesetzt wird. In den meisten philosophiegeschichtlichen Darstellungen werden die Widersprüche der betreffenden Autoren so hervorgehoben, als ob es diesen an genügender Schärfe und Tiefe des Denkens fehlte, um diesen Widersprüchen auszuweichen. Daher das Lächerliche und zugleich das Tragische, dass manche Philosophiehistoriker mit einer solchen Selbstzufriedenheit die ärgsten Widersprüche der Denker hervorheben, so dass man sich nur wundern muss, warum gerade diese in Widersprüchen verwickelten Denker etwas Eigenartiges geschaffen haben, nicht aber jene Philosophiehistoriker. Wir glauben aber nicht, dass ein ernster Denker, wie es Kant war, in tiefgehenden Widersprüchen befangen sein könnte.[1] Wir sind daher zu der Annahme gezwungen, dass die Widersprüche, die die Kantische Gesellschaftslehre in unserer Darstellung aufzeigt, zu erklären sind: erstens durch gewisse Mängel in der Konsequenz des Denkens; dies spielt aber bei einem solchen Denker wie Kant eine sehr unbedeutende Rolle; zweitens durch die Darstellungsweise Kants, wie z. B. durch die Knappheit der Sprache u. s. w., so dass die Widersprüche daher scheinbare Widersprüche sind, die als solche durch das vorhandene schriftstellerische Material bedingt sind.

---

[1] Uebrigens glauben wir, dass die Menschen überhaupt sich viel weniger widersprechen, als man gewöhnlich annimmt.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

Band LIII.

Herausgegeben von

Dr. Ludwig Stein,

Professor an der Universität Bern.

Die Umbildung der Kantischen Lehre vom Genie in Schellings System des transzendentalen Idealismus.

Von

Karl Hoffmann

Charlottenburg

BERN

Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.

1907.

Digitized by Google

Digitized by Google

Rudolf Haym

in dankbarer Verehrung

zum Gedächtnis.

Einleitung.

Schelling war sehr produktiv und behende im Entwerfen visionär geschauter Systeme. Aber ein im tieferen Sinne des Wortes originaler Denker war er eigentlich nicht. Sowie in seiner periodenreichen Entwicklung eine neue Wendung eintrat, hat es dazu immer einer Anregung von aussen, der Beeinflussungen, bedurft, und anschmiegsam gab er jeder Anregung nach. Die für seine geschichtliche Stellung massgebendste Phase seines Schaffens, der er den Namen des Idenditäts-Philosophen verdankt, hat ihr Gepräge hauptsächlich durch die Einwirkungen Spinozas, Giordano Brunos und des Platonismus erhalten. Unter dem Einfluss Spinozas vor allem nahm Schellings Denken eine Schwenkung zum Dogmatisieren, nachdem er anfänglich von Fichte ausgegangen war. Und auch dort, wo er schon in jener ersten Zeit seiner Entwicklung, in der er noch auf dem Boden Fichtes stand oder zu stehen glaubte, die Sphäre des Fichteschens Philosophierens verliess, war dies immer in Reaktion auf Anregungen anderer geschehen und nicht zuletzt in geschickter Verwertung des Gedankengehalts der «Kritik der Urteilskraft», den Fichte ziemlich unbenutzt liegen gelassen hatte. Die Sphäre des Fichteschen Denkens hat Schelling verlassen, als er neben der Transzendental-Philosophie eine selbständige Naturphilosophie schuf, und als er sodann, um die zwei Philosophieen wieder zu einem Systeme vereinigen zu können, auf ihnen eine Philosophie der Kunst aufbaute, welche die Prinzipien beider zusammengreift. Besonders indem er so den transzendentalen Idealismus durch die Kunst-Philosophie gekrönt werden liess, verwertete er Gedanken aus Kants Aesthetik in ergiebiger Weise. Da diese Beziehungen in einer Verarbeitung des von Kant aufgestellten Begriffs vom Genie gleichsam gipfeln, so wollen die nachstehenden Zeilen es versuchen einer Vergleichung von Schellings transzendentaler Kunstphilosophie mit Kants Lehre vom Genie im einzelnen nachzugehen.

Digitized by Google

I.

Schelling ging von Fichte aus. Bei Fichte wurde alles aus dem handelnden Ich heraus konstruiert. Das vorstellende, erkennende (theoretische) Ich und das sittlich handelnde (praktische) Ich sind ursprünglich Eines, das absolute Ich. Jenes produziert in seinem Vorstellen die Aussenwelt, das Nicht-Ich, damit das praktische Ich sein Handeln betätigen könne; die vorgestellte Welt ist die notwendige Bedingung für die Sichtbarkeit des sittlichen Willens, aber zugleich ein unüberwindbares Hemmnis für das *reine* sittliche Handeln, sodass die Vereinigung des theoretischen und des praktischen Ichs zum ursprünglichen absoluten Ich nie augenscheinlich werden kann und das Streben zur Vereinigung ins Unendliche geht. Der Charakter des Ichs ist also lebendige Aktivität, durch die es sich selbst zur Erscheinung bringt. In seiner Naturphilosophie verliess Schelling den Boden Fichtes, indem er diesen Charakter des Ichs, das Sichselbsthervorbringen, auf das von ihm abhängige Nicht-Ich, die Natur, übertrug. Er tat dies dadurch, dass er sie als eine organische, für sich beseelte Ganzheit fasste und als solche verselbständigte. Der damit geschaffene Zustand war ein unhaltbarer; denn es gab jetzt in der Philosophie zwei Unbedingte, das Fichtesche Ich und die Weltseele. Die Beseitigung dieses Zustandes unternahm Schelling im « System des transzendentalen Idealismus » (1800). Die beiden nebeneinander bestehenden Elemente, der schaffende lebendige Menschengeist und die selbständige, für sich beseelte Natur, die subjektive und die objektive Realität, werden wieder vom Subjekt, vom absoluten Ich, abgeleitet, müssen aber, nachdem ihre Trennung und gegenseitige Verselbständigung eingetreten ist, zum Zwecke der Einheit des in Aussicht gestellten « Systems » schliesslich wieder vereinigt werden.

Vergegenwärtigen wir uns schnell die Gedankenentwicklung im « System des transzendentalen Idealismus », soweit sie für unsere Absicht in Betracht kommen könnte.

Das einzig Unbedingte ist das Ich, das niemals zum Ding werden kann. Es ist nichts als Akt. Das heisst, das Ich ist nur dadurch, dass es sich selbst denkt, und indem es sich selbst denkt, entsteht es erst. Denn da es ausser dem Ich nichts gibt, für das es sein könnte, muss es, um überhaupt Ich sein zu können, dies für sich selbst sein. Es wird erst zum Ich, indem es sich selbst

Digitized by Google

als Ich anschaut, indem es Subjekt und Objekt zugleich ist. Diese Anschauung ist also ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren und wird im Gegensatz gegen die sinnliche Anschauung, die — wie es für das gemeine Bewusstsein den Anschein hat — ihr Objekt nicht produziert und von ihm verschieden ist, intellektuelle Anschauung genannt.

Indem das Ich sich selbst anschaut, ist es einerseits Anschauendes und andererseits Angeschautes. Als Angeschautes ist es dem Anschauenden, und als Anschauendes dem Angeschauten entgegengesetzt. Aber da Angeschautes und Anschauendes beide Mal Ich sind, so sind sie trotz ihrer Entgegensetzung naturgemäss *identisch*, und da das Ich weder Anschauendes, noch Angeschautes allein, sondern beides zugleich ist, so ist der Akt, durch den das Ich für sich selbst wird, ein *synthetischer* Akt. Dieser synthetische Akt ist die Eine Handlung des Selbstbewusstseins. Durch sie ist alles gesetzt, was für das Ich überhaupt gesetzt ist. Wird durch diese Handlung erst alles gesetzt, so kann sie durch nichts bestimmt sein, sondern sie ist ein Akt von absoluter Freiheit, und auch, weil sie «aus der innern Notwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht»[1], von absoluter Notwendigkeit. Das Selbstbewusstsein ist also ein *absoluter* Akt. Nun wird es als *Akt* nur durch die Entgegensetzung der beiden Tätigkeiten des Anschauens und Angeschautwerdens aufrechterhalten, und somit wird diese Entgegensetzung, soll der Akt *absolut* sein, eine unendliche sein müssen. Ist aber der Streit zwischen den beiden Tätigkeiten unendlich, so kann er nicht durch eine einzige Handlung, sondern nur durch eine unendliche Reihe von Handlungen vereinigt werden. In der Einen Handlung des Selbstbewusstseins muss demnach eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten liegen, und ihre Synthesis, die zwischen jenen beiden entgegengesetzten Tätigkeiten vermittelt und ihren Streit wieder aufhebt, ist eine absolute Synthesis. Die absolute Synthesis des Selbstbewusstseins ist aber darum überhaupt nicht als Eine Handlung vorstellbar, sondern nur als successiv geschehend und zerlegt in die fortlaufende Reihe ihrer Mittelglieder. Diese Reihe ist zu denken als ein ins Unendliche gehender Prozess von synthetischen Handlungen oder Produktionen, in denen das Ich danach strebt, zur reinen Selbstanschauung, zum vollen Selbstbewusstsein zu gelangen.

---

[1]) Schellings sämtliche Werke, erste Abteilung, III. Bd., S. 395.

Digitized by Google

Sie ergeben so die allmähliche Entwicklung, die «Geschichte» des Selbstbewusstseins, die in verschiedenen Epochen verläuft. Und in diesen verschiedenen Epochen ergibt sich aus der Entwicklung des Ichs all das Verschiedene, das vom gemeinen Bewusstsein als schlechterdings vorhanden angesehen wird. Dies Entstehen zu erklären, d. i. die in produzierenden Handlungen verlaufende Entwicklung des Selbstbewusstseins reproduktiv zu wiederholen, ist Gegenstand der Transzendental-Philosophie.

Aufgabe der theoretischen Philosophie ist es, aus der Entwicklung des Selbstbewusstseins das Entstehen der vorhandenen Aussenwelt zu erklären, d. i. zu erklären, wie das Ich dazu kommt, eine Natur zu produzieren, die als etwas von ihm Unabhängiges erscheint.

Wir haben also auszugehen von einem absoluten Akt, in dem das Ich reines Ich, nichts als Subjekt und Objekt zugleich und mit sich selber identisch ist. Da sich aus ihm erst alles ergibt, so kann er selber für das gemeine Bewusstsein nicht nachgewiesen, sondern nur vom Philosophen intellektuell angeschaut werden, d. h. angeschaut werden nur dadurch, dass sich der Philosoph selbst in einen Zustand versetzt, in dem er Subjekt und Objekt, Denkendes und Gedachtes zugleich ist. Die Fähigkeit hierzu ist überhaupt die Bedingung für die transzendentale Betrachtung, durch die die Entwicklung des sich selbst produzierenden Ichs reproduktiv wiederholt werden soll. Von jenem ursprünglichen Akte in der Entwicklung des Selbstbewusstseins gibt uns solche intellektuelle Anschauung nachstehendes Bild. An und für sich ist das Ich nichts als unendliche Tätigkeit, reines ins Unendliche gehendes Produzieren. Ein solches Produzieren würde sich aber im Unendlichen verlieren und niemals zum Produkt kommen können. Durch es würde das Ich auch niemals zum Ich, das Produzierendes und Produziertes zugleich ist. Zu einem Produkt kann das Produzieren nur gelangen, wenn es für seine Tätigkeit eine Begrenztheit gibt. Nun soll das Ich zum Ich werden dadurch, dass es sich anschaut. Somit kann es dies nur, indem es seinem Produzieren durch das Anschauen Grenzen setzt. Anschauen und Begrenzen ist also dasselbe. Mithin sind die im Ich einander entgegengesetzten beiden Tätigkeiten derart, dass die eine von ihnen die Tendenz hat, ins Unendliche zu produzieren, und darum positiv und reell ist, während die andere von ihnen die Tendenz hat, dies ins Unendliche gehende Produzieren anzuschauen, auf es zu reflektieren, und darum ideell ist. Durch das Angeschaut-

Digitized by Google

werden (= Begrenztwerden) wird die von Haus aus unendliche reelle Tätigkeit als objektive zu einer begrenzten, und als subjektive ist die ideelle Tätigkeit nur begrenzend und deswegen selbst unbegrenzbar. Durch den Gegensatz beider Tätigkeiten entsteht sodann eine dritte Tätigkeit, die zwischen den beiden vermittelt und ihren Gegensatz aufhebt. Eine solche Aufhebung des Gegensatzes würde aber auch die entgegengesetzten Tätigkeiten selbst aufheben und es zu keinem Resultat kommen lassen. Das kann jedoch deshalb nicht eintreten, weil die ideelle Tätigkeit als unbegrenzbare das Bestreben hat, über die Grenze, die sie gesetzt hat, hinauszugehen und ihr Anschauen fortzusetzen. Die ideelle Tätigkeit kann dies nur tun durch einen neuen Akt, indem sie sich über den ersten Akt erhebt und ihn sich zum Objekt macht. Nun bedeutet ein solcher neuer Akt eine neue Entgegensetzung, und aus dieser neuen Entgegensetzung muss sich abermals eine vermittelnde Tätigkeit ergeben, in der die beiden entgegengesetzten zugleich sind und sich gegenseitig aufheben würden, aus der sich aber die ideelle Tätigkeit wieder herausringt und erhebt und so fort. Dies ist der Mechanismus in der Entwicklung des Selbstbewusstseins.

Wenn also die ideelle Tätigkeit nach dem ursprünglichen Akte des Selbstbewusstseins ihr Anschauen fortsetzt, so wird der Gegenstand ihres fortgesetzten Anschauens nichts anderes sein können, als das Resultat, das von dem ursprünglichen Akte zurückgeblieben ist. Das Resultat des ursprünglichen Akts ist die Tatsache der Begrenztheit überhaupt. Ist die Tatsache der Begrenztheit überhaupt Gegenstand einer Anschauung, so wird damit in das Anschauen selbst eine Schranke gesetzt. Nun aber hat die ideelle Tätigkeit die Tendenz, über die Grenze hinaus zu gehen. Indem sie also die Schranke zu überschreiten trachtet, muss sie sich in ihrem Anschauen gehemmt und beeinträchtigt, durch etwas Fremdes bestimmt finden, d. h. das Ich «empfindet» die Schranke als Schranke von aussen oder etwas von ihm Unabhängiges, als Nicht-Ich. Aus dieser Entgegensetzung von Schranke und Ich muss sich etwas ergeben. Ursprünglich ist die Schranke nichts anderes als Akt und zwar Akt des Ichs und als solcher die anschauende und begrenzende Tätigkeit auf der vorhergehenden Stufe. Wenn sie auf der jetzigen Stufe als Schranke angeschaut wird, so ist demnach dieses Anschauen im Grunde ein Anschauen des Anschauens oder ein Anschauen in der zweiten Potenz. Und wenn ferner die ideelle Tätigkeit jetzt, soweit

Digitized by Google

sie über die Grenze hinaus geht, sich in ihrem Anschauen durch die Schranke gehemmt findet, so wird sie also durch das Anschauen in der ersten Potenz, durch die ideelle Tätigkeit der vorhergehenden Stufe gehemmt und mithin begrenzt, d. h. sie ist, da sie begrenzt wird, überhaupt reelle Tätigkeit. Also ergibt sich aus jener Entgegensetzung eine dritte Tätigkeit, die ideell und reell zugleich ist, in der die beiden entgegengesetzten einander durchdringen. Diese Tätigkeit ist als reelle produzierend und als ideelle verhält sie sich anschauend, also ist sie *produktive Anschauung*. Da in der produktiven Anschauung auch die in ihr enthaltene ideelle Tätigkeit zu einer bestimmten geworden ist und somit von nun an auf eine bestimmte Weise verfährt, so beginnt mit ihr das Ich, Intelligenz zu sein. Da aber diese Gebundenheit durch die ursprüngliche Schranke als von aussen gegeben erscheint, so empfindet das Ich auch sein Produzieren als von aussen bestimmt und determiniert, und das Produkt dieses Produzierens als gegebenes Objekt. Mithin ist die produktive Anschauung das, was man gemeinhin «Anschauung» nennt, oder die Anschauung im engeren Sinne, und das Produkt, das durch sie entsteht, wird nichts anderes sein können, als die vorgestellte Aussenwelt. Das Ich ist von nun an vorstellendes Ich.

Folgendermassen entwickelt sich die produktive Anschauung. Da die Intelligenz in ihr vorstellt nur so, indem sie das Objekt ihres Vorstellens zugleich produziert, so verliert sich ihr Vorstellen gleichsam in seinem Objekt. Sie ist vorstellend, ohne es für sich selbst, d. h. ohne sich ihres Vorstellens bewusst zu sein. Um zum vollen Selbstbewusstsein zu gelangen, hat aber das Ich die Tendenz, sich seines Vorstellens bewusst zu werden, d. i. sich als produktiv anschauend anzuschauen. Die Intelligenz verfolgt dieses Bestreben, indem ihre ideelle Tätigkeit sich von der Produktion loszureissen und auf sie zu reflektieren versucht. Gemäss dem Mechanismus in der Entwicklung des Selbstbewusstseins verwickelt sich die ideelle Tätigkeit dadurch jedoch in eine neue Produktion, von der sie sich abermals loszureissen versucht und so fort. So bildet sich successive Produkt für Produkt, Stufe für Stufe bleibt von dem produzierenden Akt durch die Reflektion auf ihn das abgeleitete Produkt zurück, das zunächst Zuständliche wird für die Anschauung dann gegenständlich und so fort. Durch diesen immer wieder von Neuem unternommenen und immer wieder misslingenden Versuch des Ichs, sich von seiner Produktion loszureissen, entsteht die Mannigfaltigkeit

Digitized by Google

der Aussenwelt in ihren Daseinsformen von Raum und Zeit, die gesamte Natur mit ihren Gesetzmässigkeiten und in ihrer organischen Gliederung. Der Kreis dieser Produktionen wird damit geschlossen, dass die Intelligenz sich selbst als organisches Individuum erscheint.

Die Entwicklung der Natur ist auf diese Weise nichts anderes, als die Entwicklung der produktiven Anschauung, die noch nicht zum objektiv Angeschauten geworden ist.

Wenn überhaupt, so wird sich die Intelligenz jetzt, nachdem der Kreis ihrer Produktionen geschlossen ist, von ihnen endlich losreissen müssen, und es wird dies nicht anders geschehen können als dadurch, dass sich ihr Reflektieren auf die Produktion von dieser ganz und gar frei macht, d. h. durch ein Verfahren *freier* Reflektion. Gesetzt, ein solches Verfahren wäre möglich, so könnte es sich nur äussern, indem dem Produkt als einem angeschauten Objekt dessen Begriff gegenüber gestellt wird, d. h. indem die Intelligenz den Akt des Vorstellens von dem Vorgestellten selbst abstrahiert. Das aber setzt wieder voraus, dass die Intelligenz bereits das Vorstellen überhaupt, d. h. sich selbst als Vorstellendes, von der Gesamtheit der Objekte als dem Vorgestellten überhaupt abstrahiert hat. Gesetzt, dies wäre möglich, so ist damit die Intelligenz als Vorstellendes für sich selbst schon Objekt. Es bedeutet das aber nichts anderes, als dass sich das Ich über seine ganze bisherige Entwicklung völlig erhebt, nichts anderes, als einen Akt *absoluter* Abstraktion. Findet sich die Intelligenz zu diesem Akt nicht zwangsweise durch ihre bisherige Entwicklung bestimmt, so kann sie ihn nur vollziehen, indem sie durch eine freie Tat sich selbst zu ihm bestimmt. Eine solche Tat ist aber eine Willenstat. Die absolute Abstraktion geschieht also dadurch, dass das Ich — gleichsam durch einen «Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche hinaus gibt», wie Schelling früher einmal sagte [1]) — sich selbst als Anschauendem sich selbst als Wollendes entgegenstellt.

Psychologisch bedeutet diese Stelle in der Entwicklung des Selbstbewusstseins den Punkt, an dem sich innerhalb des Bewusstseins die Scheidung seiner subjektiven Elemente, der Gefühle und Strebungen, von dem objektiven Bewusstseinsinhalte, der Vorstellung,

---

[1]) In seiner im 5. bis 8. Bande des Philosophischen Journals (1797/98) veröffentlichten „Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur“, die später von ihm den Titel erhielt: „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“. Cfr. S. W., E. A., I., S. 394 f.

Digitized by Google

vollzieht. Indem der konkrete Vorstellungsinhalt von dem subjektiven Erleben abstrahiert wird, hört er auf, nichts als Bewusstseinsvorgang zu sein und wird zu einer selbständigen objektiven Gegebenheit, d. i. erst jetzt, durch diese Scheidung, erscheint er als von dem Bewusstsein getrennt und ausserhalb von ihm vorhanden. Und ebenfalls erst jetzt, durch diese Scheidung, beginnt das Bewusstsein, seine Vorgänge als eine von der objektiven Gegebenheit verschiedene subjektive Tatsache zu erleben, d. i. die Entwicklung des Selbstbewusstseins fängt nun an, eine wirklich «*bewusste*» zu sein, wie Schelling es darstellt. Der in der absoluten Abstraktion sich vollziehende Willensakt bezeichnet den Beginn des Bewusstseins, und der Beginn des Bewusstseins ist zugleich Bedingung für die Verselbständigung der Natur. Das, was bisher Tätigkeit des Ichs war, ist von nun an ein schlechterdings Angeschautes, die für sich bestehende Aussenwelt, das «ewig und absolut Objektive» (III. S. 534). Da also das Bewusstsein erst anfängt, nachdem die Natur bereits produziert ist, so kann deshalb die Tätigkeit, durch die sie produziert wurde und mit der die Entwicklung der Natur bisher überein kam, nur ohne Bewusstsein verlaufen sein. Sie war eine «*bewusstlose*» Tätigkeit. Und da in ihr jeder Akt durch den vorhergehenden bestimmt war, sodass ihr dieses fortwährende Bestimmtsein als Determination durch etwas anderes vorkam, so erscheint als Prinzip der verselbständigten Natur eine gegebene *Notwendigkeit*. Im Gegensatz hierzu ist das Bewusstsein, das nur durch einen ursprünglichen Freiheitsakt möglich ist, gleichbedeutend mit *Freiheit*.

Aufgabe der theoretischen Philosophie ist es gewesen, die angeschaute Natur, die der Tätigkeit des Ichs als gegebene Schranke erscheint, aus dieser Tätigkeit selbst, also aus ideellen Prinzipien abzuleiten, «die Idealität der Schranke zu erklären» (III. S. 399). Demnach ist sie Idealismus. Durch die absolute Abstraktion ist diese Ableitung vollständig durchgeführt und die theoretische Philosophie zum Abschluss gebracht. Da aber die absolute Abstraktion nur aus einer Willenstat begriffen werden kann, so ist mit ihr zugleich der erste Schritt in die praktische Philosophie getan. Und da diese davon ausgeht, die objektive Selbständigkeit der vorgestellten Aussenwelt als wirklich zu setzen, so ist im Gegensatz zum Idealismus der theoretischen die praktische Philosophie Realismus.

Nicht mehr aus der rückwärts liegenden Entwicklung, sondern aus einem unmittelbaren Sichselbstbestimmen der Intelligenz ist die

Digitized by Google

absolute Abstraktion zu erklären. Dieses unmittelbare Sichselbstbestimmen ist das reine, ursprüngliche Wollen und nur aus der ursprünglichen Duplizität des reinen Ichs zu begreifen. Indem das Ich unmittelbar sich selbst bestimmt, macht es sich selbst zum Objekt, wie es sich in dem ursprünglichen Akte des Selbstbewusstseins, von dem wir ausgingen, selbst zum Objekt machte. Der Akt des reinen Wollens kommt also mit dem ursprünglichen Akt des Selbstbewusstseins überein und ist darum absolut. Zwischen beiden Akten gilt nichtsdestoweniger folgender Unterschied. In dem ursprünglichen Akte war das Ich einerseits Subjekt und andererseits Objekt, einerseits ideell und andererseits reell. Nun aber hat es eben auf Grund dieses Aktes eine Entwicklung durchlaufen, in der es Subjekt und Objekt, ideell und reell zugleich war, sodass es sich jetzt, nach einer solchen Entwicklung, nur als das zum Objekt werden kann, was es durch sie geworden ist, d. i. eben als ganze Intelligenz, die ideell und reell zugleich ist. Im absoluten Willensakt hat sich die ursprüngliche rein ideelle Tätigkeit von der zugleich ideellen und reellen getrennt und sich ihr gegenübergestellt. Auf der einen Seite dieser Gegenüberstellung haben wir demnach die rein ideelle Tätigkeit und auf der anderen die zugleich ideelle und reelle, durch die aber von nun an, da sie der rein ideellen als ein Ganzes gegenüber steht, das bloss Objektive repräsentiert wird. Ist der Akt absolut, so ist der Gegensatz in ihm unendlich. Bedingt das Entstehen dieses unendlichen Gegensatzes zugleich den Beginn des Bewusstseins, so wird die Fortdauer des Bewusstseins also nur durch die Fortdauer des unendlichen Gegensatzes aufrecht erhalten.

Bei dem jetzigen Stand der Entwicklung ist die Intelligenz wollend, ohne es für sich selbst zu sein. Durch das Wollen ist das Ich sich seines Anschauens bewusst und dadurch bewusste Tätigkeit geworden. Doch seine bewusste Tätigkeit ist vorläufig noch eine solche, in der es nicht *als wollend* bewusst ist. Gemäss dem Mechanismus in der Entwicklung des Selbstbewusstseins hat nun aber das Ich die Tendenz, wollend für sich selbst zu sein, d. h. sich sein Wollen zum Objekt zu machen. Das Wollen kann dem Ich objektiv werden nur dadurch, dass es bestimmtes Wollen ist, d. h. dass es ein bestimmtes Objekt hat. Objekt des Wollens ist die zugleich ideelle und reelle Tätigkeit, die jetzt als vorgestellte Aussenwelt erscheint. Soll sie nun dem Wollen in einer bestimmten Weise Objekt sein, so wird dies nicht anders geschehen können, als dadurch,

Digitized by Google

dass das Wollen innerhalb der Aussenwelt einen bestimmten Gegenstand zum äusseren Objekt hat, an dem es zum sichtbaren Ausdruck gelangt, d. h. dadurch, dass es als praktisches Handeln erscheint. Folgendermassen entwickelt sich diese Erscheinung. Insofern der betreffende Gegenstand dem Wollen Objekt ist, wird er durch die rein ideelle Tätigkeit bestimmt und, soweit er in seiner Gestaltung mit diesem Bestimmtsein nicht übereinkommt, gemäss ihm verändert. Eine solche Veränderung ist praktisches Handeln. Soll die praktische Intelligenz durch ihr Handeln die Aussenwelt ändern können, so muss sie vorher eine freie Vorstellung von dem Objekte entwerfen, wie es nicht ist, und wie es sein sollte. Darum ist einerseits die rein ideelle Tätigkeit in der praktischen Intelligenz «idealisierend». Durch das Idealisieren ist das freie Handeln ein *zwecksetzendes* Handeln, im Gegensatz zu der blinden Produktion der bewusstlosen Anschauung. Zum eigentlichen *Handeln* wird es indessen erst dadurch, dass es sein frei Entworfenes in der vorgestellten Aussenwelt auch wirklich macht oder realisiert. Darum ist andererseits die praktische Intelligenz «realisierend». Ein solches Realisieren ist aber nur möglich als Produzieren, d. i. als eine Tätigkeit, die ideell und reell zugleich ist. Von der produktiven Anschauung, mit der die Gesetzlichkeit der Natur überein kommt, ist sie dadurch verschieden, dass sie im Wollen von der rein ideellen Tätigkeit selbst wieder (intellektuell) angeschaut wird und dadurch bewusst ist; hiervon abgesehen ist sie jedoch dasselbe, wie jene. Also: das Freihandelnde, sofern es wirklich handelt, und das Anschauen im engeren Sinne sind eins und dasselbe. Somit geht das freie Handeln in die produktive Anschauuug ein und fällt unter deren Gesetzlichkeit. Es kann nichts aus dem Handeln erfolgen, was dieser Gesetzlichkeit zuwiderlaufen würde, und was dem Ich als durch seine Freiheit bestimmt erscheint, ist bloss eine fortgesetzte Produktion nach Naturgesetzen. Dadurch würde die Freiheit aber als Freiheit aufgehoben und mit der Freiheit das Wollen. Es wäre gleichsam in seinem Objekte verschwunden.

Das reine Wollen hatte dem Ich bewusst werden sollen, indem es in seinem Objekt objektiv wird, und das Objekt des Wollens ist die zugleich die ideelle und reelle Tätigkeit. In dem soeben abgeleiteten, sozusagen nach aussen gehenden Handeln ist das Objekt zwar ebenfalls eine Tätigkeit, die ideell und reell zugleich ist, doch sie erscheint jetzt als unabhängige Natur und ist nicht mehr Ich

Digitized by Google

Nun aber war im absoluten Willensakt das Objekt nichts anderes, als das Ich selbst, mithin kann die zugleich ideelle und reelle Tätigkeit dem reinen Wollen Objekt sein nur, insofern sie Ich ist, und insofern sie Ich ist, ist sie das ganze Ich als Subjekt und Objekt zugleich oder das reine Selbstbestimmen überhaupt. Also kann das reine Wollen dem Ich objektiv werden nur dadurch, dass diesem der Akt, in dem das reine Selbstbestimmen für das Wollen Objekt ist, durch einen neuen Akt zum Objekt gemacht wird. Der Akt, der Objekt werden soll, ist absolut frei, mithin kann auch der neue Akt, durch den er Objekt werden soll, nicht notwendig ableitbar, sondern nur als Forderung erklärbar sein. Das Wollen des reinen Selbstbestimmens wird der Intelligenz als Objekt in Gestalt einer Forderung vorgehalten: «das Ich *soll* nichts anderes wollen, als das reine Selbstbestimmen selbst» (III. S. 573). Diese Forderung ist das Sittengesetz. Das Sittengesetz fordert von der Intelligenz einen Akt absoluter Freiheit. Ersichtlich wendet es sich damit an dasjenige in der Intelligenz, durch das allein ein solcher Akt möglich sein kann, d. i. an das *reine Ich* in ihr oder das, was allen individualisierten Intelligenzen gemein ist und ihnen zu Grunde liegt. Hingegen wird das scheinbare Wollen in jenem naturgemässen, nach aussen gehenden Handeln, wie wir es vorhin abgeleitet haben, nichts anderes sein können, als der natürliche Glückseligkeitstrieb der *individualisierten* Intelligenz. Wenn nun die Intelligenz, indem sie will, individuell, d, h. organisches Individuum ist, so ist das, was in ihr will, bereits ein Objektives, da das organische Individuum in die vorgestellte Aussenwelt fällt. Mithin ist das scheinbare Wollen dem Ich von selbst objektiv. Dieses Objektivsein des scheinbaren Wollens ist aber Voraussetzung dafür, dass auch das reine Wollen dem Ich objektiv werden könne. Denn das reine Wollen kann zum sittlich Geforderten werden nur durch seinen Gegensatz gegen das triebhafte Handeln. Andererseits ist dieser Gegensatz wieder Bedingung dafür, dass dieses triebhafte Handeln überhaupt als ein Wollen erscheint. Denn ohne sein Angeschautwerden durch das rein Ideelle bliebe es das, was es von Hause aus ist, nämlich ein fortgesetztes Anschauen im engeren Sinne. Somit sind in die praktische Intelligenz zwei einander entgegengesetzte Tätigkeiten gesetzt, von denen die eine als objektive nach aussen gerichtet ist und die Objekte des naturgemäss bestimmten Verlangens zum Gegenstand hat, und von denen die andere, die rein ideelle,

Digitized by Google

nach innen gerichtet ist und das reine Selbstbestimmen zum Gegenstand hat. Jede dieser Tätigkeiten zielt auf eine Handlung. Beide Handlungen sind dem Bewusstsein als gleich möglich gegenwärtig. Durch ihren Gegensatz heben sie aber einander in ihrer Möglichkeit auf, so dass es zu keinem Resultat kommen würde, wenn sich aus den beiden entgegengesetzten Tätigkeiten nicht eine dritte ergäbe, die zwischen ihnen schwebt und sie zum Handeln bestimmt. Sie tut das, indem sie die eine Tätigkeit durch die andere bestimmt oder umgekehrt, ohne selbst wieder bestimmt zu sein. Mithin ist diese dritte Tätigkeit ein freies Bestimmen schlechthin oder Willkür.

Es erhellt, dass die Willkür die gesuchte Tätigkeit ist, durch welche das Ich *als wollend* bewusst wird. Sie ist diejenige Tätigkeit, in der der Intelligenz sowohl der natürliche Trieb (in Gestalt eines blinden Verlangens), als auch das reine Wollen (in Gestalt der sittlichen Forderung) Objekt ist. Indem ihr das reine Wollen Objekt ist, wird dieses überhaupt erst als «Wollen» in das Bewusstsein gesetzt. Demnach ist das willkürliche Wollen nicht das Wollen an sich, sondern das Wollen (resp. Nichtwollen) dieses Wollens oder das Sichselbstbestimmende in der zweiten Potenz. Die Willkür ist die *Erscheinung* des ursprünglichen Wollens, ebenso wie in der Epoche der produktiven Anschaung die vorgestellte Aussenwelt eine Erscheinung der ursprünglichen Schranke war. Ausserhalb seiner Erscheinung in der Willkür ist das reine Wollen absolut frei, es muss seiner Natur nach das reine Selbstbestimmen wollen und kann nichts anderes wollen als dieses. Hingegen die Willkür kann das Wollen des reinen Selbstbestimmens durch das Verlangen nach dem naturnotwendig bestimmten Objekte bestimmen oder umgekehrt, d. h. sie hat in ihrem Bestimmen die Wahl, frei oder unfrei zu sein. Dadurch wird sich die Intelligenz der Freiheit als einer solchen, d. i. als eines Gegensatzes zur Notwendigkeit, erst in der Willkür bewusst. Somit ist die Willkür zugleich die Erscheinung, in der die Freiheit als bewusste Willensfreiheit zu Tage tritt. Nun aber ist das Wollen der Willkür bewusstes Wollen und bewusste Freiheit nur dadurch, dass ihm die absolute Freiheit des absoluten Wollens, d. i. der Inhalt des Sittengesetzes, Objekt wird, und insofern ihm der Inhalt des Sittengesetzes Objekt wird, ist es *sittliches* Wollen und der Freiheit als *sittlicher* Freiheit bewusst. Also wird das reine Wollen durch die Willkür nur als sittliches Wollen in die Erscheinung treten können, und umgekehrt, das willkürliche Wollen wird nur

Digitized by Google

als sittliches Wollen seinem Wesen nach wirkliches Wollen sein können, und nur durch den Gegensatz zum Bewusstsein der sittlichen Freiheit wird es sich auch in seinem Wollen des blinden Verlangens als wollend bewusst.

Mit der Freiheit ist sich das Ich unmittelbar auch der Unendlichkeit bewusst. Denn das bewusste Wollen oder freie Bestimmen, durch welches die absolute, d. i. unendliche Freiheit angeschaut wird, öffnet der Intelligenz das Gefühl der eigenen Unendlichkeit; indem das Wollen der Willkür schlechthin bestimmend verfährt und selbst durch nichts anderes bestimmt wird, erscheint es dem Ich als das «Absolut-Subjektive» (= Nichtzubegrenzende) (III. S. 577), durch das es zum Bewusstsein des unendlichen Gegensatzes gegen das absolut Objektive (gleichsam zum Bewusstsein des Bewusstseins) gelangt.

Um zum vollen Selbstbewusstsein zu gelangen, hat nun aber das Ich zugleich die Tendenz, diesen Gegensatz aufzuheben. Aus dieser Tendenz erfolgt das sittliche Handeln. Die Vereinigung des unendlichen Gegensatses zwischen der Freiheit oder der bewussten Tätigkeit einerseits und dem Bewusstlosen oder der Notwendigkeit andererseits ist überhaupt die letzte Aufgabe der Transzendentalphilosophie. Eine solche Aufhebung kann durch die praktische Intelligenz nur geschehen, indem das reine Sichselbstbestimmen, der unendliche Inhalt des sittlichen Willens, in der angeschauten Aussenwelt, der Endlichkeit, wirklich gemacht wird, d. h. durch Aufrichtung einer Weltordnung, in der das Sittengesetz von selber durchgeführt wäre und darum Freiheit und natürliche Notwendigkeit absolut übereinkommen würden. Vorderhand ist aber noch nicht einzusehen, wie ein Handeln nach sittlichen Zwecken überhaupt möglich sein soll. Denn sobald die praktische Intelligenz ihre sittlichen Zwecke in der angeschauten Aussenwelt realisiert, verhält sie sich produzierend und mithin eigentlich anschauend, d. h. sie ist vorstellende Intelligenz und als solche im Grunde bewusstlos und nicht mehr mit Bewusstsein in Freiheit bestimmend. Ein freies Handeln ist daher nur denkbar, wenn «zwischen der Intelligenz, insofern sie frei tätig, und insofern sie bewusstlos anschauend ist, eine Harmonie gesetzt wird» (III. S. 499/500). Eine solche Harmonie ist in der Tat prästabiliert durch das Grundprinzip in der Entwicklung des Selbstbewusstseins. Denn dieses Grundprinzip bestand in einer absoluten Synthese von zwei Entgegengesetzten, die in einem absoluten Sinne identisch sind. Durch diese ursprüngliche

Digitized by Google

Identität des Subjektiven und Objektiven ist es möglich gemacht, dass sie auch im sittlichen Handeln zusammen stimmen. Also: einerseits liegt die Identität zwar der Möglichkeit des sittlichen Handelns zu Grunde, andererseits jedoch ist sie jetzt in einen unendlichen Gegensatz auseinander getreten, den aufzuheben und die ursprüngliche Uebereinstimmung wieder herzustellen, und dadurch die absolute Synthese zum Ende zu bringen, die praktische Intelligenz in ihrem Handeln eben bestrebt ist. Nun aber ist auch wieder der unendliche Gegensatz Voraussetzung für die Möglichkeit des freien und sittlichen Handelns. Denn durch seine Fortdauer wird überhaupt die Fortdauer von Bewusstsein und Freiheit bedingt. Wäre er aufgehoben, so würde das Bewusstsein und mit ihm das Bewusstsein der Freiheit und der Unendlichkeit aufhören, und damit die Möglichkeit eines sittlichen Wollens und eines freien praktischen Handelns. Mit andern Worten: Die Intelligenz wäre als *praktische* Intelligenz sozusagen vernichtet. In dem Wesen der praktischen Intelligenz selbst liegt es demnach begründet, dass der Gegensatz, den sie aufheben will, für sie unaufhebbar sein muss. Sobald sie ihre Freiheit innerhalb der angeschauten Natur realisiert oder zu realisieren versucht, wird durch die Endlichkeit dieser Natur jene immer wieder beeinträchtigt, in ihrer Unendlichkeit begrenzt werden müssen, sodass eine adäquate Wirklichmachung des Unendlichen durch das Endliche niemals erreicht wird. Deshalb geht die absolute Synthese, welche die praktische Intelligenz ausführen will, in das Unendliche fort. Die gesamte Entwicklung alles praktischen Handelns, die ganze Geschichte der Menschheit ist eine in das Unendliche fortlaufende Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, eine ewige Annäherung des Freien, Sittlich-Praktischen an die natürliche Gesetzmässigkeit, die niemals zur reinen Vereinigung kommt.

Als praktische Intelligenz hat sich das Ich der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven nicht bewusst werden können. Damit die Entwicklung des Selbstbewusstseins zum Ende gelange, muss es sich ihrer aber bewusst werden, und damit es sich ihrer bewusst werde, muss es sie anschauen können. Soll das Ich die Harmonie anschauen können, so muss sie ihm objektiv sein.

In der Natur ist die Harmonie dem Ich objektiv. Die Entwicklung der Natur ist dieselbe, wie die korrespondierende Epoche in der Entwicklung des Ichs, durch die sie produziert wird. In dieser Epoche war das Ich eine Tätigkeit, die ideell und reell

Digitized by Google

zugleich ist, also wirkt auch in der Entwicklung der Natur ein Zusammenstimmen der ideellen und reellen Tätigkeit. Die in dieser Vereinigung enthaltene ideelle, begrenzende und selbst unbegrenzbare Tätigkeit ist nun dieselbe, die nach ihrer Trennung von der zugleich ideellen und reellen als Freiheit erscheint und als idealisierende im praktischen Handeln zwecksetzend wirkt. Folglich ist der Mechanismus der Natur durch die zwecksetzende Tätigkeit, durch Freiheit schon mitbestimmt. Nun aber geschah die Produktion der Natur blindlings und notwendig und ohne Bewusstsein, weil in ihr eben die ideelle und reelle Tätigkeit einander durchdringen und sich die ideelle davon noch nicht als rein ideelle getrennt hat, und weil durch diese Trennung doch erst Bewusstsein und Freiheit entstehen. Mithin ist der Mechanismus der Natur blind, obwohl er durch Freiheit bestimmt erscheint, oder, was dasselbe bedeutet, die organische Natur (— und es gibt nur diese, auch die unorganische ist ihrem Wesen nach organisch —) ist zweckmässig, ohne zweckmässig hervorgebracht zu erscheinen. Die gesamte Natur ist eine organische Ganzheit, in der Freiheit und Notwendigkeit noch vor ihrer Trennung beisammen sind. Das heisst mit andern Worten: die Vereinigung des Subjektiven und Objektiven, Praktischen und Theoretischen, ist in der Natur als objektiv anzuschauen, indem diese teleologisch beurteilt wird.

Hiermit haben wir die Stelle erreicht, an der die Gedankenentwicklung des S. d. tr. Id. in den Ideenkreis der «Kritik der Urteilskraft» eintritt. Den Gedanken, dass der Modus der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit die Zweckmässigkeit sei, hat Schelling von Kant übernommen. Auch bei Kant hat das Organische in der Natur, d. i. die innere Zweckmässigkeit ihrer Erscheinungen, zu ihrer teleologischen Beurteilung geführt, und die Natur teleologisch beurteilen bedeutet zuletzt: sie als empfänglich für die sittlichen Zwecke des freien praktischen Handelns ansehen. So ist es bei Kant, wie bei Schelling. Indessen der grundlegende Unterschied zwischen beiden ist folgender.

Kant schied in seiner Erkenntnistheorie die Gegenstände einer möglichen Erkenntnis als Erscheinungen von dem hypothetischen Ding an sich, das sie gewissermassen gegen das unerkennbare Uebersinnliche abgrenzt. Als allgemein gültige und objektiv notwendige Prinzipien aller möglichen Erfahrung sind die reinen Verstandesbegriffe für die Natur von konstitutiver Bedeutung, sofern unter

Digitized by Google

Natur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung zu verstehen ist. Die Verstandesgesetze sind die Gesetzgebung für die Natur. In der Lehre vom Sittengesetz liess Kant sodann das menschliche Gemüt durch eine Gesetzgebung der Vernunft bestimmt werden, die einen von der des Verstandes dem Wesen nach verschiedenen Ursprung hat: den aus dem Uebersinnlichen stammenden Freiheitsbegriff. Seine praktische Philosophie hatte in der Natur, als der Gesamtheit der, der Gesetzgebung durch den Verstand unterworfenen Erscheinungen, und in dem übersinnlichen Substrat als dem Grund des Sittengesetzes zwei einander fremde Welten, zwischen denen eine unausfüllbare Kluft gähnt. Ein sittliches Handeln, d. i. eine Wirkung der Gesetzgebung nach dem Freiheitsbegriff innerhalb der Erscheinungswelt, bleibt nur denkbar, wenn diese unter einem dritten, dem Verstande nicht widersprechenden Prinzip als dieser Gesetzgebung wenigstens accomodabel gedacht werden kann. Dieses Prinzip stellt der Begriff der Zweckmässigkeit dar. Sobald wir uns die Natur als eine nach Zwecken geordnete Einheit vorstellen, die ihr «gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) gegeben hätte»[1]), ist auch ihre Empfänglichkeit für die sittlichen Zwecke jener Gesetzgebung denkbar, die ihren Ursprung im Uebersinnlichen hat, welches das Substrat unserer selbst und der Natur ist. Und zwar das umsomehr, als wir uns diesen angenommenen Verstand, der die Natur als zweckmässig angeordnet hat, vermöge der Ideen der Vernunft als einen göttlichen Verstand denken können. Denn vermöge der Ideen der Vernunft können wir uns ihn im Gegensatz zu dem unsrigen, diskursiven, als einen intuitiven Verstand denken, der das Weltall als Ganzes und als solches die Teile enthaltend, also von dem Ganzen zu den Teilen gehend, anschaut, und dessen *Vorstellung* des Ganzen als eines Ganzen «den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfungen der Teile enthält», d. h. der, indem er es vorstellt, das Weltall hervorbringt (Ukr. S. 349). Und ein solcher Verstand (intellectus archetypus) wäre der schaffende, urbildliche, göttliche Verstand.

Aber nur gedacht und angenommen ist dieser Verstand und nicht nachweisbar wirklich; denn seine Nachweisbarkeit läge ganz

---

[1]) Kritik der Urteilskraft, S. XXVII. Ich habe die Ausgabe von Benno Erdmann benutzt, welcher der Wortlaut der zweiten Auflage von 1793 zu Grunde liegt. Bei meinen Zitaten halte ich mich an die Originalpaginierung, die in dieser Ausgabe an den Rand des Textes gedruckt ist.

Digitized by Google

ausserhalb der Grenzen unserer möglichen Erkenntnis. Indem wir ihn annehmen, bedeutet er nichts anderes, als die Art in unserem Verfahren, die Natur zu beurteilen, und die Zweckmässigkeit der Natur, als deren Grund er gedacht worden ist, ist nur ein Prinzip unserer Urteilskraft. Es wird mit diesem Begriff der Modus bezeichnet, nach dem die Urteilskraft bei ihrer Reflektion über die durch die objektiven Verstandesgesetze nicht mehr bestimmte, uns zufällig und empirisch erscheinende Gestaltung der wahrgenommenen Welt, bei der «Spezifikation der Erscheinungen» verfährt. Der Begriff der Zweckmässigkeit ist das Prinzip, das die systematische Unterordnung der empirischen Prinzipien unter einander ermöglichen soll. Darum ist es selbst nicht empirisch, sondern es muss ein Gesetz sein. Der Natur kann die Urteilskraft dieses Gesetz nicht entnehmen. Denn dann müsste es ein Naturgesetz sein, d. h. es wäre ein Gesetz unseres eigenen Verstandes und als solches allgemein gültig und objektiv notwendig, mithin wäre die Zufälligkeit der Besonderheiten, die es zusammenfasst, eben nicht mehr eine zufällige und besondere Gestaltung. Das Reflektieren der Urteilskraft würde sich damit selbst aufheben. Auch kann die Urteilskraft jenes Prinzip *nicht der Natur* als Gesetz vorschreiben. Denn dann wäre es ebenfalls ein objektives Prinzip und als solches eine Funktion des Verstandes, was es nicht ist. Also diktiert die Urteilskraft den Begriff der Zweckmässigkeit *sich selbst* als Gesetz. Ein solches Gesetz ist nicht objektiv gültig, wohl aber ein *subjektiv* gültiges transzendentales Prinzip. Für die Gegenstände der möglichen Erfahrung ist es *nicht konstitutiv*, wie die reinen Verstandesbegriffe, sondern von *regulativer* Bedeutung. Sich die Gegenstände der möglichen Erfahrung nach dem Prinzip der Zweckmässigkeit vorstellen, heisst sie *so* beurteilen, *als ob* sie als zweckmässige und für die sittlichen Zwecke empfängliche entstanden wären, *als ob* ein göttlicher Verstand der Natur eine nach Zwecken geordnete Einheit gegeben hätte. Demnaeh wird die Zweckmässigkeit gleichsam erst von uns in die Natur hineingetragen.

Im «System des transzendentalen Idealismus» war nun an Stelle von Kannts erkenntnistheoretischem Problem inzwischen auf dem Umweg über Fichte und Schellings eigene Entwicklung ein ganz anderes Problem getreten, nämlich, wie eingangs schon angedeutet, die Frage nach dem realen Verhältnis zwischen dem lebendigen Menschengeist und der für sich beseelten Natur. Indem

Digitized by Google

Schelling diese Frage hier dadurch beantwortet, dass er die Natur wieder vom Ich produziert werden lässt, ist eine Uebereinstimmung ihrer nachher für sich selbständig gewordenen Beschaffenheit mit dem Bewusstseinsleben des Geistes vorherbestimmt. Und darum ist auch jene Harmonie der natürlichen Gesetzmässigkeit mit der praktischen Freiheitsbestimmung, die in der zweckmässigen Natur angeschaut wird, eine *prästabilierte*. Die Natur wird nicht nur als dem Sittengesetz accomodabel gedacht, sie ist vielmehr von vornherein empfänglich für die sittlichen Zwecke. Das Prinzip der Zweckmässigkeit ist für sie von *konstitutiver* Bedeutung. Die Zweckmässigkeit wird nicht erst von uns in die Natur hineingetragen, sondern diese als Produkt einer Tätigkeit, die ideell und reell zugleich ist, ist durch sie entstanden. Denn sie kommt zuletzt überein mit der Zusammenstimmung des Ideellen und Reellen, Subjektiven und Objektiven, die in der ursprünglichen Identität des Ichs ihren Grund hat. Wenn nun das Selbstbewusstsein diese Identität durch seine Entwicklung in den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit aufgelöst hat, nur um deren Einheit wieder herstellen wollen zu müssen, und wenn der Modus der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit eben wieder das Prinzip der Zweckmässigkeit ist, so wäre die Zweckmässigkeit nicht nur für die Natur konstitutiv, sondern überhaupt als das tragende Prinzip aufzufassen, das der Entwicklung des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt. Auf die Intelligenz, durch die sich die Entwicklung des Selbstbewusstseins hindurchwirkt, ist die Wesenseigentümlichkeit jenes anderen Verstandes übergegangen, der bei Kant als Ursprung der Zweckmässigkeit gedacht werden kann. Denn da sie in ihrem Vorstellen reiner geistiger Akt ist und zugleich das gegenständliche Objekt dieses Akts produziert, so verhält sie sich synthetisch bestimmend und unmittelbar anschauend auf einmal. Sie ist ein intuitiver Verstand.

Um zum vollen Selbstbewusstsein zu gelangen, sollte das Ich die ursprüngliche Identität anschauen können, und in der zweckmässigen Natur wird sie also in der Tat von ihm als Wirklichkeit angeschaut. Die Natur erscheint dem Ich jedoch als rein objektiv und von ihm unabhängig, und somit erscheint ihm auch die in der Natur angeschaute Identität als etwas von ihm Unabhängiges und Fremdes. Nun aber sollte das Ich sich der Identität als seiner eigenen bewusst werden. Damit es dies könne, muss es eine Anschauung geben, in der das Ich nicht nur die Identität, sondern

Digitized by Google

auch sich selbst als den Grund der Identität anschaut. Als eine solche Anschauung die Kunstanschauung nachzuweisen, ist Aufgabe der Kunstphilosophie, die darum den abschliessenden Teil des S. d. tr. Id. bedeutet. Die Auslegung, die Schelling vom Wesen der Kunstanschauung dort gibt, ist ganz knapp folgende. Einerseits wird in dem dargestellten Gegenstande die Identität des Subjektiven und Objektiven objektiv angeschaut, und andererseits wird als Reflex der angeschauten Identität die ursprüngliche Harmonie der beiden Tätigkeiten vom anschauenden Subjekt in sich selber gefühlt. Das Ich fühlt diese Harmonie in einer Tätigkeit, die bewusst und bewusstlos zugleich ist. Indem das Ich eine solche Tätigkeit ist, wird es sich selbst als Grund der angeschauten Identität einleuchtend, sodass es in dieser seine eigene Identität anschaut. Und damit ist die Entwicklung des Selbstbewusstseins geschlossen.

Bei Kant ist das transzendentale Prinzip der ästhetischen Urteilskraft als einer reflektierenden Urteilskraft das Prinzip der Zweckmässigkeit.

Ein Gegenstand ist zweckmässig, wenn seine Form mit dem Begriff seiner selbst, d. i. mit einem empirischen Begriff übereinstimmt. der als den Grund seiner Form enthaltend gedacht wird und nichts anderes ist, als der Zweck. Denn «der Zweck ist der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält» (Ukr. S. XXVIII). Diese Zweckmässigkeit, die sich auf einen Begriff des Objektes bezieht, heisst *objektive* Zweckmässigkeit. Nun aber kann auch an einem Gegenstand Zweckmässigkeit wahrgenommen werden, ohne dass zugleich ein bestimmter Zweck vorgestellt wird, also eine Zweckmässigkeit ohne Zweck. Da die Zweckmässigkeit ohne Zweck *nicht* auf einen Begriff des vorgestellten *Objektes* bezogen wird, so kann sie sich nur auf das vorstellende *Subjekt* beziehen. Im Gegensatz zur objektiven ist sie eine *subjektive* Zweckmässigkeit. Der subjektiv zweckmässige Gegenstand wird vorgestellt nicht, inwiefern seine sinnliche Form mit einem vorhergedachten Begriff übereinstimmt, sondern nur soweit, als seine sinnliche Form in ihrer Auffassung durch die Einbildungskraft vor allem Begriffe diese in eine mit dem begrifflichen Erkenntnisvermögen, dem Verstande, überhaupt übereinstimmende Tätigkeit versetzt. Dieses übereinstimmende Verhältnis beider Erkenntnisvermögen ist dasjenige Verhältnis, das zu einer Erkenntnis überhaupt erforderlich ist. Da nun aber die Einbildungskraft in

Digitized by Google

ihrer Tätigkeit sich nicht auf einen bestimmten Begriff als Zweck richtet, so wird ihr Verfahren durch keinen Begriff auf eine besondere Erkenntnisregel eingeschränkt; trotz ihrer Uebereinstimmung mit dem Verstande steht sie nicht unter der Herrschaft eines einzelnen bestimmten Verstandesgesetzes, die ihre Freiheit aufheben würde. Sie bleibt *freie* Einbildungskraft, und ihre Uebereinstimmung mit dem Verstande ist eine freie Harmonie mit dem Verstande als solchem ohne die einzelnen Begriffe dieser Verstandes. Eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz. Beide Erkenntniskräfte befinden sich in dem Zustand eines freien harmonischen Spiels miteinander, in dem sie verharren, sodass es zu keiner bestimmten Erkenntnis des vorgestellten Gegenstandes kommt. Dieses Verhältnis einer zwanglosen Harmonie der beiden Gemütsvermögen ist der Beziehungspunkt der subjektiven Zweckmässigkeit, mit der es demnach übereinkommt, und mithin zugleich der Bestimmungsgrund des Urteils über den subjektiv zweckmässigen Gegenstand. Ein solches Urteil ist von einem Erkenntnisurteil spezifisch verschieden, da es nicht auf bestimmten Begriffen beruht, und weil die Vorstellung in ihm nicht auf das Objekt, sondern «gänzlich auf das Subjekt, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen der Lust oder Unlust bezogen wird» (Ukr. S. 4). Das freie harmonische Spiel, das sozusagen zu keiner Erkenntnis ausgebeutet wird, schlägt gleichsam nach innen und bewirkt eine Steigerung des Lebensgefühls, die nichts anderes ist, als das ästhetische Wohlgefallen; und das Urteil ist ein ästhetisches oder Geschmacksurteil, das den Gegenstand, der vermöge seiner Form einen solchen Gemütszustand zu veranlassen imstande ist, als *schön* beurteilt. Schönheit und subjektive Zweckmässigkeit sind dasselbe.

Im S. d. tr. Id. wird das Prinzip der Zweckmässigkeit auf das Gebiet des ästhetischen Verhaltens zwar nicht mehr im Wortlaute angewendet. Wenn sie dort aber, wie sich uns zeigte, die Uebereinstimmung des Subjektiven und Objektiven bedeutet, so erhellt, dass sie dem Wesen nach im ästhetischen Verhalten ebenso wirksam ist, wie in der Anschauung der Natur als eines organischen Ganzen. Und wird bei der Natur, in der die subjektive und objektive Tätigkeit noch vor ihrer Trennung beisammen sind, deren Vereinigung als ein objektives, von einem anschauenden Subjekte unabhängiges Vorhandensein angeschaut, wohingegen ihre Harmonie bei der Kunstanschauung nicht nur angeschaut, sondern subjektiv gefühlt, die

Digitized by Google

Anschauung der Harmonie also auf das Subjekt bezogen wird, so könnte man wohl — parallel zu Kant — die ästhetische Zweckmässigkeit als eine subjektive von der objektiven Zweckmässigkeit der Natur unterscheiden. Daraus jedoch, dass dies Prinzip bei Kant von regulativer Bedeutung war und von Schelling zum konstitutiven Prinzipe erhoben wurde, ergibt sich des Weiteren folgende bedeutsame Differenz in den ästhetischen Theorieen beider Philosophen.

Kant sagte: «Das Schöne ist das Symbol des sittlich Guten» (Ukr. S. 258). Diese Auslegung hat er u. a. und wohl am stärksten dadurch begründet, dass er das harmonische Verhältuis der Gemütskräfte, auf das sich die subjektive Zweckmässigkeit des schönen Gegenstandes bezieht, auf die Freiheit des Willens deutete, d. i. auf die «gedachte Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen» (Ukr. S. 259). Der Geschmack zeigt uns, dass die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes übereinstimmt, und vermittelt so durch Analogie den Ausblick auf die wahrscheinliche Möglichkeit, dass auch ein Einklang der praktischen Freiheitsbestimmung und der Sinnlichkeit unserer Natur gedacht werden kann, und dass die durch das Freiheitsgesetz bestimmten sittlichen Begriffe sich mit der, der Gesetzmässigkeit des Verstandes unterworfenen Sinnenwelt in eine Uebereinstimmung bringen lassen werden. Darum kann das Schöne als eine Versinnlichung des Sittlichen angeschaut werden, indem vermittelst einer Analogie in dem Verfahren der Urteilskraft bei ihrer Reflektion über den schönen Gegenstand auf diesen die Bedeutung nicht mehr anschaulich darstellbarer, eben sittlicher Begriffe (Ideen der Vernunft) übertragen wird. Auch bei Schelling könnte die zugleich bewusste und bewusstlose Tätigkeit, auf die sich im ästhetischen Verhalten das Harmoniegefühl gründet, den Ausblick auf die Wahrscheinlichkeit öffnen, dass die bewusste Freiheit der praktischen Intelligenz und die bewusstlose Gesetzmässigkeit der theoretischen Intelligenz ursprünglich dasselbe seien, und dass darum die Wiederherstellung ihrer Uebereinstimmung gedacht werden könne. Nun aber ist jene Harmonie, die in dem ästhetischen Verhalten gefühlt wird, eben die Harmonie des Subjektiven und Objektiven überhaupt und nichts anderes, als der Reflex ihrer ursprünglichen Identität, die in dem dargestellten Gegenstande angeschaut wird. Wenn nun durch die ursprüngliche Identität zugleich auch die Harmonie des freien sittlichen Handelns mit der gesetzmässigen Anschauung

konstituiert wird, so brauchte demnach das Aesthetische nicht erst vermittelst einer Uebertragung auf diese Harmonie bezogen zu werden, sondern es müsste sie ohne weitere von selbst in sich einschliessen. Das heisst: das Aesthetische wäre nicht nur das «Symbol des Sittlichen» oder der Uebereinstimmung des Praktischen mit dem Theoretischen, sondern diese Uebereinstimmung selbst.

Ob diese Vermutung zutrifft und, wenn sie zutrifft, inwiefern sich ihre Richtigkeit im Einzelnen halten und nachweisen lässt, werden wir erst einsehen können, wenn wir die Voraussetzung für die Darstellung der ursprünglichen Identität im Kunstwerke abgeleitet haben werden. Denn das Kunstwerk ist Bedingung der Kunstanschauung, und Voraussetzung für das Vorhandensein des Kunstwerks ist wieder das Vermögen, es zu schaffen, oder das künstlerische Genie. Die Erklärung, die Schelling nun vom Genie des Näheren gibt, ist eigentlich nur eine Wiederholung der Kantischen Gedanken. Da gemäss dem Prinzip des S. d. tr. Id. alles aus Produktionen des Ichs erklärt werden soll, so wird auch das Wesen der Kunst aus der Produktion des Ichs, d. i. aus dem Wesen des Genies begriffen werden müssen. Die Lehre vom Genie rückt damit in den Mittelpunkt der Kunstphilosophie. Und da die Entwicklung des Selbstbewusstseins in der Kunst und durch sie zu Ende gebracht wird, so ist die Lehre vom Genie nicht nur in den Mittelpunkt der Kunstphilosophie gerückt, sondern sie bildet überhaupt den «Schlussstein des ganzen Gewölbes» (cfr. III. S. 349). Also wiederholt Schelling die Kantische Lehre gleichsam bei gänzlich verschobener Position. Aus einer solchen Verschiebung der Position resultieren notwendig gewisse Umbildungen einzelner Bedeutungen, die aber den Kern der grundlegenden Gesamtauffassung schliesslich nicht treffen.

Digitized by Google

II.

Kant hatte Genie erklärt als «das Talent, welches der Kunst die Regel gibt» (Ukr. S. 181). Denn ohne Zugrundelegung einer leitenden Regel ist die Herstellung eines schönen Kunstwerkes, wie von Produkten der Kunst in ihrem weitesten Sinne überhaupt, doch nicht möglich. Für die mechanische Kunst, d. i. für die Hervorbringung nützlicher Gegenstände, sind solche Herstellungsregeln zu lernen. Aber infolge der Begriffslosigkeit des ästhetischen Verhaltens gibt es für das Schöne und somit für die schöne Kunst begriffsmässig und allgemein festgelegte Regeln nicht, sodass sozusagen immer für den einzelnen Fall eine solche geschaffen werden muss. Dies eben tut das Genie, und deswegen gilt für seine Bedeutung der Satz: «Schöne Kunst ist Kunst des Genies» (ebenda). Wodurch wird nun im Genie der Kunst jene Regel gegeben? Die Antwort lautet: «durch die Stimmung der Vermögen des Subjekts» (Ukr. S. 182). Diese Stimmung ist «die ungesuchte, unabsichtliche, subjektive Zweckmässigkeit in der freien Uebereinstimmung der Einbildungskraft mit der Gesetzlichkeit des Verstandes» (Ukr. S. 199 f.). Sonach ist das Stimmungsverhältnis der Vermögen des Genies dasselbe zwanglose Harmoniespiel der Einbildungskraft mit dem Verstande, welches das ästhetische Wohlgefallen bewirkt, ein Parallelismus, den Kant allerdings nie ausdrücklich hervorgehoben hat.

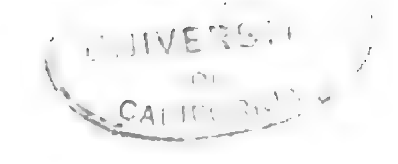
Im Akt der genialen Konzeption gerät das gleitende und schwankende Spiel der Produktionen der freien Einbildungskraft auf einmal in eine Uebereinstimmung mit der Gesetzlichkeit des Verstandes als Vermögen ohne die einzelnen Begriffe dieses Verstandes. Dadurch wird der Kunst eine Regel gegeben insofern, als sich aus dieser freien Uebereinstimmung die Mitteilbarkeit und Darstellbarkeit jener Produktionen ergibt. Denn da der Verstand als Gesetzgebung für die Natur die Gegenstände der Erscheinungswelt möglich macht, so bedeutet die zwanglose Uebereinstimmung der freien Produktionen der Einbildungskraft mit dem Begriffsmässigen zugleich ihre uneingeschränkte Ausdrucksfähigkeit unter den Erscheinungen, die Möglichkeit, sie als wahrnehmbare Gegenstände anderen mitzuteilen, d. i. die Möglichkeit ihrer Darstellung durch die Kunst. Indem der dargestellte Gegenstand also auf Grund der subjektiven Zweckmässigkeit in der Stimmung des Gemütes entsteht, wird die Form seiner Darstellung, wird er, um eine moderne Bezeichnung zu gebrauchen,

Digitized by Google

in seiner Gestaltqualität durch diese bestimmt, sodass er selbst in seiner Form als subjektiv zweckmässig wird beurteilt werden müssen: er wird schön. Darum ist es, wie Kant an einer Stelle sagt, die Fähigkeit des Genies, zu den Produktionen seiner Einbildungskraft «den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjektive (— nämlich subjektiv zweckmässige —) Gemütsstimmung . . . . anderen mitgeteilt werden kann» (Ukr. S. 198).

Die Schöpfung des Genies ist entsprechend der Unabhängigkeit seiner Einbildungskraft von bestimmten Regeln, welche Unabhängigkeit in der Freiheit von bestimmten Begriffen beruht, durchaus «*original*». Denn infolge dieser Freiheit von Begriffen ist es unmöglich, dass die geniale Konzeption gelernt oder gelehrt werden oder dass sie durch planmässiges Nachdenken ausfindig gemacht werden könne. Vielmehr wird sie dem Künstler unbewusst und ohne seine Absicht auf Grund einer besonderen *Naturanlage* eingegeben, ohne dass er selbst weiss, woher sie kommt. Es kann zwar auch originalen Unsinn geben. Bei der Produktion des Genies aber wird durch die Uebereinstimmung mit der gesamten Verstandesmässigkeit als solcher verhindert, dass es etwas hervorbringt, das der Gesetzlichkeit des Verstandes irgendwie zuwiderlaufen könnte. Vielmehr wird die auf diese Uebereinstimmung sich gründende Darstellung des Gegenstandes, die eben deswegen eine schöne Darstellung ist, *allgemein gefallen.* Denn schön ist «das, was ohne Begriff allgemein gefällt» (Ukr. S. 32). Die Voraussetzung einer solchen Allgemeinheit des ästhetischen Wohlgefallens ist im Subjekte deshalb gegeben, weil Einbildungskraft und Verstand allgemein menschliche Vermögen sind, sodass bei einem jeden die Möglichkeit ihres freien Zusammenspiels, d. i. ein Geschmack, der von dem unserigen nicht verschieden ist, vermutet werden kann. Auf Grund dessen sinnen wir einem jeden die Zustimmung zu einem von uns gefällten Geschmacksurteil an, obschon es nicht, wie ein Erkenntnisurteil, auf Begriffen beruht und keine logische, objektiv gültige Allgemeinheit besitzt. Seine Allgemeinheit ist aber *subjektiv* gültig. Von einem jeden wird einem von ihm gefällten Geschmacksurteil eine exemplarische Gültigkeit beigemessen auf Grund eines vorausgesetzten Gemeinsinns in dem Fällen ästhetischer Urteile, den wir wenigstens dem Gefühle nach annehmen dürfen. Wenn also vermöge dieser Allgemeinheit des ästhetischen Wohlgefallens die schöne Darstellung des Gegenstandes als eine solche allgemein gefällt, so heisst das

Digitized by Google


UNIVERSITY OF CALIFORNIA

nichts anderes, als dass durch den dargestellten Gegenstand die Gemütsstimmung des Genies und mit ihr die Produktionen seiner Einbildungskraft nicht nur anderen mitgeteilt, sondern *allgemein mitgeteilt* werden, d. h. dass die Schönheit des Gegenstandes von einem jeden wird anerkannt werden. Kant hebt dies hervor, indem er sagt, dass die Produkte des Genies nicht nur original sind, sondern auch mustergültig oder «*exemplarisch*».

Ein Hauptmoment der Kantischen Genielehre ist dies, dass in der genialen Konzeption das Verhältnis der Gemütskräfte seiner Struktur nach dasselbe ist, wie beim ästhetischen Urteil, und in der Kunstphilosophie des «Systems des transzendentalen Idealismus» ist es genau so. Denn soll durch das Kunstwerk eine Vereinigung der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit reflektiert werden können, so muss es selbst sowohl durch eine bewusste Tätigkeit hervorgebracht sein, als auch durch eine bewusstlose, d. h. es muss hervorgebracht sein durch eine Tätigkeit, die bewusst und bewusstlos zugleich ist. Eine solche Tätigkeit kann, da Bewusstsein und Freiheit dasselbe sind, nichts anderes bedeuten, als eine Uebereinstimmung der freien künstlerischen Produktion mit der Gesetzmässigkeit der bewusstlosen Anschauung, und sie entspricht damit ganz dem harmonischen Spiel der freien Einbildungskraft mit der Gesetzlichkeit des Verstandes bei Kant.

Das Bewusstlose in der zugleich bewussten und bewusstlosen Tätigkeit ist sogar nicht nur das Entsprechende, sondern ganz dasselbe, wie die Verstandesmässigkeit im Kantischen Genie. Denn der Verstand Kants, als der Gesetzgeber der Natur, kommt in seinen objektiv gültigen Begriffen mit der Gesetzmässigkeit der Natur überein, ebenso wie die bewusstlose Anschauung Schellings nichts anderes ist, als die als Tätigkeit des Ichs aufgefasste objektive Gesetzmässigkeit der Natur und darum das Objektive schlechthin. Diese zwanglose Uebereinstimmung des künstlerischen Schaffens mit der Naturgesetzlichkeit bewirkt es bei Schelling, dass bei der Anschauung eines Kunstgegenstandes «die bewusste Tätigkeit als bewusstlose (objektive) reflektiert wird» (III. S. 613), d. h. dass der Gegenstand so angeschaut wird, als ob er nicht mit Absicht hervorgebracht, sondern wie ein Naturprodukt von selber entstanden (bewusstlos produziert) wäre. Ebenso heisst es bei Kant: «Schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist» (Ukr. S. 180).

Digitized by Google

Das Korrespondierende der Kantischen Einbildungskraft in ihrer Freiheit ist bei Schelling die Freiheit der künstlerischen Produktion, doch eben nur das Korrespondierende und nicht dasselbe, wie jene, so weit wir vorläufig sehen. Denn das freie Produzieren ist als *Produzieren* überhaupt, wie wir es beim praktischen Handeln abgeleitet haben, ein fortgesetztes Anschauen und damit von selber gesetzmässig. Demnach müsste die *Freiheit* der künstlerischen Produktion sich nicht auf den Charakter der Produktion als einer solchen gründen, sondern bloss darin beruhen können, dass diese bewusst und mit Absicht geschieht. Wir müssen in ihr zunächst das suchen, was «mit Bewusstsein, Ueberlegung und Reflektion ausgeübt wird» (III. S. 618). Das Produzieren ist deshalb ein freies, weil es sich nach vorhergehenden Begriffen vollzieht. Mithin scheint die Freiheit der Produktion im Schelling'schen Sinne der freien Einbildungskraft Kants direkt entgegengesetzt zu sein, da deren Freiheit gerade von ihrer Begriffs*losig*keit ausgemacht wird. Nun aber hatte auch Kant erklärt, dass bei der Schöpfung von Kunstwerken «zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden muss, was das Ding sein soll» (Ukr. S. 188). Es hängt das damit zusammen, dass er überhaupt nicht imstande war, die Begriffslosigkeit des Schönen in ihrer ganzen strengen Reinheit aufrecht zu erhalten. Denn mit allen Begriffen wäre auch der Begriff von dem Wesen des Gegenstandes verloren gegangen und nichts übrig geblieben, als ein nichtssagendes Formenspiel ohne jede Bedeutung. Darum liess Kant neben der durch nichts bestimmten *freien* Schönheit eine sogenannte «*anhängende* Schönheit» gelten. Sobald wir ausserdem, dass ein Gegenstand schön ist, noch wissen, was er sein soll, und er entspricht diesem Begriff von dem, was er sein soll, also seinem Zweck, ganz und gar, so sagen wir, der Gegenstand ist nicht nur schön, sondern auch vollkommen. Die Schönheit ist an den Begriff von dem Wesen des Gegenstandes fixiert, sie ist nicht mehr frei, sondern anhängend. In einem solchen Falle wäre also neben die subjektive Zweckmässigkeit die objektive getreten. Auch in die geniale Produktion führt Kant ohne weiteres die objektive Zweckmässigkeit ein, wenn «zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden muss, was das Ding sein soll, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Kausalität) voraussetzt» (ebenda). Das Schaffen des Genies wird demnach immer eine anhängende Schönheit ergeben. Durch den zu Grunde gelegten Begriff von dem, was der herzustellende Gegenstand

Digitized by Google

sein soll, vielleicht das sogenannte «Sujet» oder den Ausgangspunkt für den blossen «Vorwurf» des Künstlers, wie wir heute sagen würden, wird aber die Freiheit der Einbildungskraft doch nicht ganz aufgehoben, wie sich uns später noch deutlicher zeigen wird. Denn diese gestaltet ihre Produktionen nur auf *Veranlassung* des gegebenen Begriffes und nicht unter seiner ständigen Herrschaft. Im Ganzen erhellt hieraus für die Auffassungen von Kant und Schelling die Uebereinstimmung, dass bei beiden die der objektiven Gesetzmässigkeit gegenüberstehende, subjektive Seite im ästhetischen Schaffen mit einem begrifflichen Faktor beginnt. Es lässt sich nicht leugnen, dass Kant damit in seine ursprüngliche Theorie einen fremdartigen Bestandteil zugelassen hat, während ein solcher Einwand für Schelling nicht mehr zutreffen kann. Denn das, worauf es bei Kant ankommt, ist die Freiheit der *Einbildungskraft*, eben von Begriffen. Dagegen das, worauf es bei Schelling ankommt, ist das Bewusstsein der Tätigkeit und damit die *Freiheit* überhaupt. Die Freiheit überhaupt ist als solche in ihren Aeusserungsformen an kein bestimmtes Vermögen gebunden; im Denken kann sie sich ebenso äussern, wie etwa im praktischen Handeln. Denn in den Bereich der Freiheit fällt alle Tätigkeit, die in der Entwicklung des Selbstbewusstseins durch die absolute Abstraktion, die den Beginn von Bewusstsein und Freiheit bezeichnet, bedingt wird, und auch die Reflektion über die vorgestellte Aussenwelt, wie wir sie in der theoretischen Philosophie abgeleitet haben, ist nur unter der Voraussetzung der absoluten Abstraktion möglich und deshalb freie Reflektion. Sonach kann die subjektive Seite in der Tätigkeit des Künstlers unbeschadet ihrer Freiheit mit einem begrifflichen Faktor beginnen.

Kommt bei Schelling die Freiheit der künstlerischen Produktion mit Bewusstsein und Freiheit überhaupt überein, so ist sie nichts anderes, als die ursprüngliche rein ideelle Tätigkeit, die sich zum Behufe von Bewusstsein und Freiheit von der zugleich ideellen und reellen in einem unendlichen Gegensatze getrennt hat. Mithin wird die künstlerische Produktion von einem unendlichen Gegensatze zwischen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit ausgehen müssen.

Das Wesentliche des ästhetischen Produzierens beruht nun aber in einer Uebereinstimmung der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit. Also ist es nur durch die Voraussetzung eines unendlichen Gegensatzes möglich, dessen Aufhebung für es nichtsdesto-

Digitized by Google

weniger erforderlich ist. Seine Tendenz, diesen Gegensatz aufzuheben, erscheint demnach als Nötigung. Die Intelligenz des Künstlers findet bei der ästhetischen Produktion in sich einen Widerspruch vor, «der das Letzte in ihr, die Wurzel ihres ganzen Daseins, angreift» (III. S. 616) und sie unwiderstehlich angreift, ihn aufzulösen, d. h. die künstlerische Produktion erfolgt durch «einen unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur» (ebenda) und kann deshalb nicht nach Belieben veranlasst werden. Indem die Uebereinstimmung zwischen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit eintritt, wird der Widerspruch aufgelöst und der unendliche Gegensatz aufgehoben, mit dem Gegensatze aber auch Bewusstsein und Freiheit. Ist die Uebereinstimmung zwischen beiden Tätigkeiten nur unter Aufhebung der Freiheit möglich, so wird sie selbst nicht durch einen Akt der Freiheit herbeigeführt werden können. Vielmehr ist diese «ohne Zutun der Freiheit» eintretende Uebereinstimmung «das Unbegreifliche, das man mit dem dunklen Begriff des Genies bezeichnet» (ebenda), und das «einer freiwilligen Gunst der Natur» zugeschrieben werden muss (III. S. 615, 617). Also beruht das Genie auf Naturanlage, wie bei Kant, und kann weder gelernt noch gelehrt werden. Ist ferner jene Uebereinstimmung zwischen beiden Tätigkeiten nur unter Aufhebung des Bewusstseins möglich, so wird sie selbst nicht mit Bewusstsein eintreten können. Vielmehr ist sie eine unbewusste Eingebung, durch die jene freiwillige Gunst der Natur den Künstler «überrascht und beglückt» (III. S. 615), sodass er selbst nicht weiss, woher sie kommt, ganz wie es bei Kant auch der Fall war[1]). Daraus, dass das Ideelle instinktartig in eine Harmonie mit der objektiven Notwendigkeit der bewusstlosen Anschauung gerät, ergibt sich die Möglichkeit der adäquaten eigentlichen «Produktion» des Ideellen im Sinne eines fortgesetzten Anschauens, d. i. die uneingeschränkte Ausdrucksfähigkeit des subjektiven Gehalts unter den Gegenständen der vorgestellten Aussenwelt oder die Möglichkeit

---

[1]) Die Begabung des Genies, wie überhaupt jede Naturveranlagung erklärte Schelling in der praktischen Philosophie auf folgende Weise. Die Individuum gewordene Intelligenz gelangt dadurch erst zum Bewusstsein ihrer Freiheit oder zur Willkür, dass sie ihre handelnde Produktion durch das Handeln anderer Intelligenzen eingeschränkt sieht und so zum bewussten Wollen veranlasst wird. Jedoch ehe das Individuum sich seiner Freiheit bewusst wird, ist seine freie Tätigkeit schon anderweit eingeschränkt, indem für sie eine gewisse Quantität freier Handlungen negiert, unmöglich gemacht ist. Dahin gehört, was man Verschiedenheit der *Talente* und *Charaktere*, oder auch *Genie* nennt (III. S. 549, 551).

Digitized by Google

seiner Darstellung durch die Kunst. Somit wird der Kunst eine Regel gegeben, die eben darum *original* sein muss, weil die Harmonie, auf die sie sich gründet, instinktartig erfolgt und weder gelernt noch gelehrt werden kann.

Das Zusammentreffen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit in der genialen Konzeption ist nun ein solches, dass «die bewusstlose Tätigkeit durch die bewusste bis zur vollkommenen Identität mit ihr gleichsam hindurchwirkt» (III. S. 613). Mithin ist jene Uebereinstimmuug eine vollkommene Identität beider Tätigkeiten, in der Freiheit und Notwendigkeit absolut vereinigt sind (III. S. 613 f.). Eine solche Identität ist durch nichts zu erklären, wenn nicht durch die ursprüngliche Identität des Ichs überhaupt, die der Entwicklung des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt.

Jene freiwillige Gunst der Natur, durch welche die Genialität ausgemacht wird, ist eine Offenbarung des unveränderlich Identischen selbst, das zu keinem Bewusstsein gelangen kann. Dieses «unveränderlich Identische» (= der «absoluten Identität») ist nicht schlechtweg dasselbe, wie die Identität im absoluten reinen Ich, d. h. wie die Identität des Subjektiven und Objektiven in dem absoluten Akte des Selbstbewusstseins, von dem wir ausgingen, sondern diese ist als aus jenem kommend zu denken. Für sich ist es ein dunkles «Urselbst», das erst durch die mit sich selber identische Duplizität des Selbstbewusstseins offenbar wird [1]). Denn es heisst in der allgemeinen Anmerkung zu dem ganzen System: «Was die Identität von und gleichsam *vor* diesem Akt (— nämlich des Selbstbewusstseins —) sei, kann gar nicht gefragt werden. Denn es ist das, was *nur* durch das Selbstbewusstsein sich offenbaren und von diesem Akt überall sich nicht trennen kann» (III. S. 631). Es bedeutet den unerkennbaren Grund, aus dem das Selbstbewusstein und damit alles Dasein hervorgeht, und der deshalb eben selber zu keinem Bewusstsein gelangen kann. Offenbarte das Identische sich also in dem ursprünglichen Akte des Selbstbewusstseins, in dem das Ich als reines Ich Subjekt und Objekt zugleich und mit sich selber identisch ist, und offenbart es sich nun wieder in der Identität der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit, die in der Konzeption des Genies sich vollzieht, so heisst das nichts anderes, als dass durch diese Identität in der Konzeption des Genies die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven wiederhergestellt wird. Mit der

[1]) Cfr. III. S. 615/16 und S. 615 Anm. 3., ferner cfr. S. 600.

Digitized by Google

Wiederherstellung der ursprünglichen Identität ist die Entwicklung des Selbstbewusstseins geschlossen. Da im Augenblick der genialen Konzeption die Entwicklung des Selbstbewusstseins geschlossen wird, so ist jene von dem Gefühl einer lange ersehnten Erlösung von der Spannung der Gegensätze gleichsam, von dem Gefühl einer unendlichen Befriedigung begleitet. Nun gründet sich die Darstellung des Kunstprodukts auf die Gemütsverfassung im Zustand der genialen Konzeption. Demnach wird es in seinem allgemeinen Charakter durch diese bestimmt. Es ist eine Synthesis von Natur und Freiheit. Im Kunstwerk wird die ursprüngliche Identität als eine solche des Ichs objektiv dargestellt, sodass aus ihm das unveränderlich Identische « wiederstrahlt » (III. S. 616) und der Beschauer durch die Anschauung des Kunstwerkes gleichfalls in einen Zustand der Identität der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit versetzt wird. Auch jenes Gefühl der Befriedigung muss in das Kunstwerk selbst « übergehen » (III. S. 620). Denn sofern durch diese Identität der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit im Genie die Entwicklung des Selbstbewusstseins geschlossen wurde, wird durch sie im Augenblick der Kunstanschauung ebenfalls die Entwicklung des Selbstbewusstseins geschlossen und damit dasselbe Gefühl einer unendlichen Befriedigung hervorgerufen. Und in diesem Gefühl besteht das ästhetische Wohlgefallen.

Es zeigt sich uns eine einfache Wiederholung der Kantischen Auffassung: Auf Grund der subjektiven Zweckmässigkeit in der Gemütsstimmung des Genies wird das Kunstwerk als für die Erregung des ästhetischen Lustgefühls subjektiv zweckmässig dargestellt, durch es also jene Gemütsstimmung anderen mitgeteilt. Was hier anderen mitgeteilt wird, ist die Anschauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, die sonst nur in dem ursprünglichen Akte des Selbstbewusstseins vom Philosophen intellektuell angeschaut werden kann. Mithin wird diese intellektuelle Anschauung durch die Kunst des Genies objektiv dargestellt, und « die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle » (III. S. 625). Da nun jene Identität als das reine Ich allen individualisierten Intelligenzen zu Grunde liegt und deren Voraussetzung ist, so wird sie, sobald sie in einer Anschauung objektiv geworden ist, durch diese von einer jeden individualisierten Intelligenz wieder angeschaut werden können. Das heisst, die Mitteilung, welche durch die Darstellung im Kunstwerk geschieht, ist eine *allgemeine* Mitteilung. Die All-

Digitized by Google

gemeinheit der Mitteilung durch den dargestellten Gegenstand kommt, wie wir wissen, darauf hinaus, dass diese Darstellung selbst eine mustergültige ist. Also wird das vom Genie geschaffene Kunstwerk, als eine Objektivierung des ersten Prinzips der Philosophie, ein *exemplarisches* sein. Schelling zieht diese Folgerungen allerdings nicht ausdrücklich, doch sie ergeben sich von selber aus der systematischen Grundidee seiner transzendentalen Kunstphilosophie und aus seiner ganzen Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der Kantischen Lehre. Jedes wirkliche Genieprodukt wird ein wahres Kunstwerk sein müssen. Und da nun die Wiederherstellung der ursprünglichen Identität zuletzt das Wesen der Kunstanschauung ausmacht und diese Wiederherstellung nur durch die Naturgabe des Genies möglich ist, so ist zugleich ohne die Produktion des Genies überhaupt keine Kunstanschauung möglich. Jedes wahre Kunstwerk wird immer ein Genieprodukt sein müssen. Beide Begriffe decken einander. Das Genie ist «für die Aesthetik dasselbe, was das Ich für die Philosophie, nämlich das Höchste absolut Reelle, was selbst nie objektiv wird, aber Ursache alles Objektiven ist» (III. S. 619). Ebenso, wie die objektive Natur allein aus den Produktionen des Ichs zu begreifen ist, entsteht die objektive Kunst allein durch die Produktion des Genies.

Somit ist aus dem Begriff des Genies das Wesen der Kunst erklärt. Selbst dafür war bei Kant schon die Grundlage vorhanden. Denn dieser hatte die Bedeutung des Genies durch den Satz ausgedrückt: «Schöne Kunst ist Kunst des Genies». Das Wesen der subjektiven Zweckmässigkeit eines Kunstgegenstandes würde dann schliesslich darin beruhen, dass der im Genie vermöge einer besonderen Naturanlage von selber eintretende ästhetische Gemütszustand durch die Vermittlung des dargestellten Gegenstandes auf den Beschauer übertragen wird. Ein solches Verhältnis muss notwendig das Schwergewicht alles Aesthetischen in die Genialität legen. Nur dadurch, dass Schelling auf diesem Verhältnis seine ganze Kunstphilosophie aufgebaut hat, konnte er diese Kunstphilosophie zu einer Philosophie der ästhetischen Produktion oder des Genies machen, wie es ihm von dem Entwicklungsprinzip des S. d. tr. Id. vorgeschrieben wurde. Und indem er das tat, hat er eben bloss einen Gedanken tiefer ausgeführt und zum herrschenden gemacht, der in der Kantischen Lehre bereits latent enthalten lag.

Digitized by Google

Die Aufhebung des unendlichen Gegensatzes zwischen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit ist im S. d. tr. Id. «das Unmögliche, das der Kunst gelingt» (III. S. 626). Soll das Unmögliche möglich sein, so müssen beide Tätigkeiten trotz ihrer Entgegensetzung ein gemeinsames Vermögen haben, durch das im Genie ihre Identifizierung eintreten kann. Dieses «wunderbare Vermögen» ist nun die *Einbildungskraft.*

Die Produktion des Genies war deshalb frei und bewusst, weil sie durch eine bewusst überlegende Absicht bestimmt wird und nach vorhergehenden Begriffen geschieht. Nun bedeutet «Begriff» ursprünglich den dem Vorgestellten als einem Objekte entgegengesetzten Akt des Vorstellens selbst, d. i. den bewusst gewordenen Vorstellungsakt. Jenes Bestimmen der Produktion durch *vorhergehende* Begriffe wird demnach kaum etwas anderes sein können, als ein auf Grund einer Reflektion geschehendes freies Entwerfen von Vorstellungen, die sodann durch die eigentliche «Produktion» (= einem fortgesetzten Anschauen im engeren Sinne) realisiert werden sollen. Ein solches freies Entwerfen von Vorstellungen ist aber nicht möglich ohne Phantasietätigkeit, und das Vermögen dieser Tätigkeit ist das Dichtungsvermögen oder Einbildungskraft. Jedes Erdichten ist ein *Schaffen* von Vorstellungen, und die Einbildungskraft ist naturgemäss ein *produktives* Vermögen. Somit erhellt, dass die bewusste Tätigkeit des Genies schon für sich selbst produktiv ist, was wir bisher noch nicht einsehen konnten. Das Bewusstlose in der Tätigkeit des Genies war die produktive Anschauung. Das produktive Anschauen ist nun ein Vorstellen, durch das ebenfalls das Objekt dieses Vorstellens geschaffen wird, d. h. also ein Schaffen von Vorstellungen. Demnach muss auch in ihm schon die Einbildungskraft tätig gewesen sein. Erst jetzt, indem wir das Produktionsvermögen der produktiven Anschauung als Einbildungskraft erkennen, kann uns ihr Mechanismus, durch den das Angeschaute entsteht, vollständig begreiflich werden. Das gewöhnliche Anschauen oder Vorstellen ist gleichsam das Dichtungsvermögen in seiner ersten Potenz, und umgekehrt, was wir als Dichtungsvermögen bezeichnen, ist das in der höchsten Potenz sich wiederholende schöpferische Vorstellen (III. S. 626). Da aber die produktive Anschauung eine bewusstlose war und in einer ständigen Determination vor sich ging,

Digitized by Google

so ist in ihr die Tätigkeit, die später, diesseits des Bewusstseins, als Einbildungskraft zu Tage tritt, «getrübt und begrenzt», während sie erst in dem Dichtungsvermögen des Künstlers zu ihrer Reinheit und *Unbegrenztheit* gelangt (ebenda Anm. 3). Mithin sind die bewusste und die bewusstlose Tätigkeit des Genies ein und dasselbe Vermögen, das sich nur in seiner Bewusstheit und Bewusstlosigkeit entgegengesetzt hat. Der unendliche Gegensatz zwischen beiden Tätigkeiten wird dadurch zwar im Grunde genommen zu einem nur graduellen herabgedrückt, worauf schon von Rudolf Haym aufmerksam gemacht worden ist[1]). Indessen wird diese Beobachtung uns in dem Fortgang unserer Untersuchung nicht aufhalten dürfen.

Es steht also fest, dass sich im Genie die rein ideelle Tätigkeit schliesslich doch als Einbildungskraft äussert. Und damit wiederholt sich in dem subjektiven Element des genialen Gemütszustandes dasselbe, was es bei Kant war: Freiheit der Einbildungskraft. Da diese nun dadurch, dass die bewusstlose Tätigkeit ebenfalls aus ihr soll begriffen werden müssen, das Zusammentreffen der bewussten Tätigkeit, d. i. ihrer selbst, mit der bewusstlosen möglich macht, so wird die Eigenart der genialen Begabung zuletzt eine besondere Veranlagung der Einbildungskraft sein. Auch bei Kant ist am Ende die Naturanlage des Genies nur als ein besonderes Talent der Einbildungskraft denkbar, indem diese die besondere Fähigkeit hätte, in ihrer freien Produktion für die Harmonie mit dem Verstande als Vermögen subjektiv zweckmässig zu sein. Denn da der Verstand mit seinen Funktionen, den a priori gültigen Begriffen, von objektiver Notwendigkeit und allgemeiner Gültigkeit ist, so bleibt es nicht anzunehmen, dass er beim Genie anders beschaffen sein könnte, als bei den übrigen Individuen. Dem entspricht es, wenn Kant einmal bemerkt, dass «die Natur im Genie von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemütskräfte zum Vorteil einer einzigen abzugehen scheint» (Ukr. S. 59 Anmerkung), welche eben die Einbildungskraft sein würde. Nichtsdestoweniger ist die Einbildungskraft des Genies durch Schelling zu einer umfassenderen und zugleich weniger bestimmten Bedeutung gelangt insofern, als sie nicht nur das subjektive Element im genialen Gemütszustande ausmacht, sondern ebenso das objektive und die Uebereinstimmung beider. Denn nach dem Vorhergehenden ist die geniale Konzeption notwendig zu denken als eine Einbildungskraft, die in ihrer bewussten Unendlich-

[1]) Die Romantische Schule. Berlin, 1870, S. 647.

Digitized by Google

keit mit ihrer endlichen Begrenztheit bis zur vollkommenen Identität beider zusammenstimmt.

Entsprechend muss das, was durch das Genie produziert wird, die endliche Darstellung eines unendlichen Phantasiegehalts sein. Der Satz: «das Unendliche, endlich dargestellt, ist Schönheit», bezeichnet den Grundcharakter des Kunstwerks (III. S. 620). Die Endlichkeit ist nun das Bewusstlose, somit ist durch die Darstellung das Unendliche in das Bewusstlose eingegangen. Und da überdies die Identifizierung des Unendlichen mit dem Endlichen, auf die sich die Darstellung gründet, ohne Bewusstsein eintritt, so bedeutet das Produkt des Genies die unbewusste Darstellung einer Unendlichkeit, oder, wie Schelling es ausdrückt: «Der Grundcharakter des Kunstwerks ist eine bewusstlose Unendlichkeit» (III. S. 619). Unter der Macht der absoluten Identität, die sich in dem Gemütszustande des Künstlers unmittelbar offenbart, werden von ihm Dinge ausgesprochen oder dargesellt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist (III. S. 617). Instinktartig gleichsam stellt er in seinen Werken eine Unendlichkeit dar, die ganz zu entwickeln kein endlicher Verstand fähig ist (III. S. 619).

Diese Mitteilung einer begriffslosen Unbestimmtheit durch begrenzte Darstellung bedeutet zuletzt eine Fortbildung der Kantischen Lehre von den ästhetischen Ideen, wie sich uns im folgenden zeigen wird.

Kant sagt: «Unter einer ästhetischen Idee verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. Begriff adäquat sein kann» (Ukr. S. 192/93). Der Ausdruck «Idee» und die Wendung, dass sie viel zu «denken» veranlasst, könnten es fast zweifelhaft machen, ob der Charakter der Idee seinem Wesen nach etwas Gedankliches, Intellektuelles oder etwas Anschauliches, Sinnliches, gleichsam Bildhaftes sei. Hat man doch jüngst sogar einen Ueberfluss an Begrifflichem, einen «Begriffsüberschwang», in ihr erkennen wollen [1]). Auch Otto Schlapp neigt jedenfalls zu der Ansicht, dass dieser Charakter durchaus rationalistischer Natur und auf Baumgarten-Meiersche Einflüsse zurückzuführen wäre; auch er scheint «das Intellektuelle» für das Wesentliche der ästhetischen Ideen zu halten [2]). Demgegenüber sei aber hervorgehoben,

---

[1]) Günther Jacoby, Herders und Kants Aesthetik. Leipzig, 1907, S. 267.

[2]) Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen, 1901, S. 335, Anm. 4, ferner cfr. S. 350.

Digitized by Google

dass Kant ihren Charakter als «innerer Anschauungen» (= Vorstellungen der Einbildungskraft), in der «Kritik der Urteilskraft» wenigstens, die für den wahrhaften Sinn seiner ästhetischen Lehre gegenüber sämtlichen Kollegnachschriften allein massgebend sein kann, immer betont (z. B. S. 193, 194) und sie zunächst von den «intellektuellen Ideen» (der Vernunft) (cfr. S. 194) genau unterschieden hat. Zu den Ideen der Vernunft bieten die ästhetischen Ideen vielmehr das Gegenstück, indem eine von jenen «einen Begriff (vom Uebersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann», und eine von diesen «eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann» (S. 240, cfr. S. 193). Ist die Vernunftidee ein indemonstrabler Begriff, sofern man unter demonstrieren «seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen» versteht, so ist die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, da exponieren so viel heisst als «eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen» (S. 240—42). Hiernach scheint es mir von Kant selbst eindeutig ausgedrückt, dass die ästhetischen Ideen ihrem Wesen nach reine Anschauungen sind, und dass ihr spezifisches Merkmal gerade von ihrer Unbegrifflichkeit ausgemacht wird. Sie sind die Gestaltungen der Phantasie, welche die Einbildungskraft — «sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer anderen Natur aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt» — welche also die Einbildungskraft, frei vom Associationsgesetze, eben aus dem der Erfahrung entnommenen Material an sinnlichen Daten bildet (S. 193). Ihr sinnlicher und sozusagen bildhafter Charakter kann demnach kaum noch zweifelhaft sein.

Nun gestaltet die Einbildungskraft des Genies ihre ästhetischen Ideen in Verbindung mit einem als innere Anschauung vorgestellten Gegenstande, dessen Begriff gegeben ist. «Die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann» (Ukr. S. 197). Jener gegebene Begriff ist der zu Grunde gelegte Begriff von dem, was das Ding sein soll. Somit erhellt, dass die ästhetischen Ideen nichts anderes bedeuten, als eine gehaltvollere Kennzeichnung der Produktionen, welche die originale Einbildungskraft auf die Veranlassung des zu Grunde ge-

Digitized by Google

legten Begriffs in freiem Spiele gestaltet. Diese gehaltvollere Kennzeichnung gibt dem freien Spiele die Einbildungskraft erst einen selbständigen Inhalt, sodass ihre Freiheit, die durch die notwendige Beziehung auf den Begriff von dem, was der herzustellende Gegenstand sein soll, aufgehoben zu werden drohte, aufrechterhalten bleibt. Indem die ästhetischen Ideen dadurch, dass sie die Freiheit der Einbildungskraft aufrechterhalten, die Darstellung des Gegenstandes als eine subjektiv zweckmässige erst möglich machen, liefern sie gewissermassen für diese Darstellung den Stoff; und indem sie für die Darstellung des Kunstwerkes den Stoff liefern, müssen sie durch das Kunstwerk selber mit dargestellt und durch ihre Darstellung allgemein mitgeteilt werden. Nun aber sind sie für sich selbst nicht allgemein mitteilbar, da ihnen kein Begriff adäquat sein kann. Also muss das Genie die Fähigkeit haben, sie allgemein mitteilbar zu machen. Kant nennt diese Fähigkeit «Geist». Geist ist «das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen» (Ukr. S. 192). Er besteht in einem «glücklichen Verhältnisse», durch welches der schnelle Flug der inneren Anschauungen der Einbildungskraft in einem *neuen* Begriff aufgefasst und vereinigt wird. Nun befindet sich die Einbildungskraft im Zustand der genialen Konzeption trotz ihrer Freiheit von bestimmten Begriffen im zwanglosen Zusammenspiel mit dem Verstande als solchem, wodurch für ihre Produktionen der Ausdruck getroffen wird. Mithin wird jenes glückliche Verhältnis kaum etwas anderes sein können, als das Stimmungsverhältnis dieses Zusammenspiels selbst; und die Vereinigung der ästhetischen Ideen in einen neuen originalen Begriff erklärt sich als ihre freie Uebereinstimmung mit der Gesetzlichkeit des Verstandes überhaupt, als Begriffsmässigkeit ohne Begriffe. Die Darstellung ästhetischer Ideen durch den Geist kommt überein mit der Regel, die das Genie der Kunst gibt.

Wir fassen es kurz zusammen. Die Lehre von den ästhetischen Ideen bedeutet: innere Anschauungen, an die der Verstand, als der Gesetzgeber alles Wahrnehmbaren, mit seinen bestimmten Begriffen nicht mehr heranreicht, und die demnach in Hinsicht auf diese Begriffe unbegrenzt sind, werden trotzdem in einer mit der Verstandesgesetzlichkeit übereinstimmenden Weise wahrnehmbar dargestellt. Es liegt auf der Hand, dass in Schellings endlicher Darstellung einer vom Dichtungsvermögen produzierten Unendlichkeit nur diese selbe Lehre in einer anderen Form wiederkehrt. Dem

Digitized by Google

Kantischen «Geist» entspricht bei Schelling das, was er die «Poesie in der Kunst» nennt. Denn die «Poesie in der Kunst, die allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann» (III. S. 618), wird nichts anderes sein dürfen, als das Dichtungsvermögen in seiner Reinheit und Unbegrenztheit, sofern es mit dem Endlichen, der Notwendigkeit des Bewusstlosen, identisch zusammenstimmt, d. i. die Einbildungskraft im Zustand der genialen Konzeption. Ebenso bedeutet Kants «Geist» die ästhetische Ideen produzierende Einbildungskraft in ihrer freien Uebereinstimmung mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes, d. i. im Zustand der genialen Konzeption. Wie nun bei Kant der Geist den zu Grunde gelegten, gegebenen Begriff weit hinter sich lässt und sich überhaupt der bestimmten Begriffe entschlägt, so wird auch von Schelling die Poesie in der Kunst zu der rein begrifflichen Reflexion, von der die subjektive Tätigkeit des Genies ausging, in einen deutlichen Gegensatz gestellt. (Wir berühren diesen Punkt noch eingehender an einer späteren Stelle.) Wenn bei Schelling die «Poesie in der Kunst» den Künstler Dinge aussprechen oder darstellen lässt, die er selbst nicht völlig durchsieht und deren Sinn ein unendlicher ist, so hat auch der Kantische «Geist» die Tendenz, in den inneren Anschauungen, die er darstellt, über die Schranken der Erfahrung hinaus dem Vernunftvorspiele nachzueifern.

Indem die Einbildungskraft Kants in ihren ästhetischen Ideen die Schranken der Erfahrung zu überschreiten und dem Vernunftvorspiele nachzueifern trachtet, bringt sie die Vernunft selbst in Bewegung (cfr. Ukr. S. 194). Dies geschieht dadurch, dass «die ästhetische Idee der Vernunftidee statt logischer Darstellung dient» (Ukr. S. 195), d. h. dass der ästhetischen Idee zur symbolischen Darstellung der Vernunftidee und des Uebersinnlichen eine symbolische Bedeutung beigelegt wird. Die symbolische Deutung von etwas ist eine Uebertragung, die an der Hand einer Analogie vor sich geht. Eine solche Analogie ist hier vorhanden. Denn da den ästhetischen Ideen überhaupt kein Begriff adäquat sein kann, so naturgemäss ebenfalls derjenige nicht, der gegeben ist und auf dessen Veranlassung sie von der Einbildungskraft produziert werden. Folglich lassen sie sich auch nicht mehr zu der ursprünglichen Vorstellung, die diesem Begriffe entspricht, d. i. zu der Anschauung von dem Gegenstande, von dem der Begriff gegeben ist, zusammenfassen. Und die Vernunftideen lassen sich schlechterdings in keiner An-

Digitized by Google

schauung anschauen, mithin ebenso nicht in dieser gegebenen. Indem die ästhetischen Ideen in ihrer Fülle über die Vorstellung des ursprünglichen Gegenstandes hinausgehen, bestehen sie aus einer Mannigfaltigkeit von Teilvorstellungen, wie oben gesagt, die als Nebenvorstellungen dieses Gegenstandes angeschaut werden. In der Darstellung werden solche Teil- und Nebenvorstellungen als *Attribute* zum Ausdruck gebracht, die mit dem Gegenstande verbunden sind, aber mit dem Begriff von dem, was er *selbst* sein soll, nichts mehr zu tun haben. Auf diese Weise gelangen die ästhetischen Ideen — auf Grund ihrer freien Uebereinstimmung mit der Verstandesmässigkeit — zur adäquaten Darstellung, obwohl sie sich nicht mehr durch die dem zu Grunde gelegten Begriff entsprechende Vorstellung deutlich machen lassen: also wird es möglich sein, dass auch die Vernunftidee und damit das Uebersinnliche, das sie zum Gegenstand hat, und seine Gesetzgebung in Uebereinstimmung mit der Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt zu denken sei. Vermöge solcher Analogie kann demnach eine Vernunftidee durch die Darstellung von ästhetischen Ideen symbolisch veranschaulicht werden, wobei die ästhetischen Attribute nichts anderes sein würden, als einzelne Allegorien der bestimmten Vernunftidee, auf die sich in dem betreffenden Falle die Uebertragung bezieht. Wir sehen jetzt ein, dass Kants anfängliche Kennzeichnung der ästhetischen Idee als einer, «die viel zu denken veranlasst», schliesslich nur ihre symbolische Bedeutung antizipierte. Denn durch die symbolische Verkörperung von Vernunftideen wird uns unsere sittliche Bestimmung durch das Freiheitsgesetz vor Augen geführt und unser Gemüt durch den Hinblick auf das Uebersinnliche erhoben.

Nun hat es den Anschein, dass Schelling die symbolische Darstellung der Vernunftideen zunächst einfach von Kant übernommen hat. In der Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. ist darüber allerdings nichts gesagt. Doch aus der praktischen Philosophie erfahren wir, dass die Einbildungskraft Ideen produziert (III. S. 559), und aus der theoretischen Philosophie erfahren wir, dass der ästhetische Künstler nach diesen Ideen arbeitet, indem er sie durch Symbole darstellt (III. S. 510). Erschöpfend und für die Kunstphilosophie grundlegend behandelt ist die Darstellung der Ideen durch die Kunst in den im Winter 1802/03 von Schelling zu Jena gelesenen Vorträgen über «Philosophie der Kunst». In diesen Vorträgen jedoch, ebenso wie in seinen 1802 gehaltenen und 1803 veröffentlichten «Vorlesungen

über die Methode des Akademischen Studiums» und der 1807 gehaltenen Festrede «über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur», erscheinen die Ideen platonisiert. Dies könnte wieder den Eindruck erwecken, als ob jener Anschein doch trügerisch sei.

Es ist nun aber m. E. ein Irrtum, wenn man, wie häufig geschieht, die Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. und die sodann verselbständigte und vorzüglich in den «Vorträgen» gegebene Philosophie der Kunst als zwei sich ergänzende Darstellungen einer und derselben einheitlichen Kunstphilosophie ansehen will [1]. Denn die «Vorträge» über Philosophie der Kunst sind auf der Basis von Schellings eigentlichem Identitätssystem aufgebaut, wie er es hauptsächlich in der im zweiten Bande der Zeitschrift für spekulative Physik erschienenen «Darstellung meines Systems» wiedergegeben hat. Das Grundprinzip dieses Systems ist nicht mehr das Ich, sondern die absolute Vernunft, die aber nicht als die Vernunft eines Subjekts, sondern als das rein Absolute oder Gott gedacht werden muss und gleich der «Indifferenz» des Subjektiven und Objektiven ist, als welche sie das ganze Universum umfasst und in ihm sich offenbart, — also ein dogmatisches Grundprinzip. «Mein System» ist dogmatische Philosophie, während das S. d. tr. Id. in der Hauptsache immer noch Transzendental-Philosophie Fichtescher Herkunft blieb. Zimmermann hob als für Schellings Kunstphilosophie charakteristisch hervor: «Die Philosophie der Kunst konstruiert nicht die Kunst als Kunst, als Besonderes, sondern das Universum in der Gestalt der Kunst; dieselbe ist Wissenschaft des Alls in der Form oder Potenz der Kunst». Diese Charakteristik ist nicht nur ausdrücklich auf die «Vorträge» bezogen, sondern sogar ihnen selber wörtlich entnommen [2]. Sie kann aber auch allein für die auf dem

---

[1] Auch Kuno Fischer scheint das zu tun. Cfr. VII. Bd. seiner Geschichte d. n. Phil. 2. Aufl. Heidelberg, 1899, S. 530—545. Ferner ebenfalls Max Dessoir, Aesthethik und Allgemeine Kunstwissenschaft, Stuttgart, 1906, S. 43. Nach Lotze sind eigentlich nur die Vorlesungen über „die Philosophie der Kunst" für Schellings Aesthetik massgebend und von grundlegender Bedeutung. Auch er scheint demnach einen wesentlichen Unterschied zwischen diesem Werk und der Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. nicht anerkennen zu wollen. Cfr. seine Geschichte der Aesthethik in Deutschland, München, 1868, S. 126/7. Hingegen Otto Braun hat in seinem neuerdings erschienenen Buche die beiden Kunstphilosophieen getrennt behandelt und die zwischen ihnen liegende Verschiebung von Schellings Standpunkt zum neospinozistischen Dogmatismus ausdrücklich hervorgehoben. Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800 bis 1810, Leipzig, 1906, S. 32/3.

[2] „Schellings Philosophie der Kunst", in den Wiener Sitzungsberichten, Phil.-hist. Kl., 80. Bd., Jg. 1875, Heft I—IV, S. 650. Cfr. Schellings S. W.,

Identitätssystem basierenden «Vorträge» gelten. Denn das S. d. tr. Id. konstruiert überhaupt nicht das Universum, sondern die Entwicklung des Ichs, und die Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. konstruiert demnach eben die Intelligenz in der Gestalt des Genies, sie ist Wissenschaft vom Selbstbewusstsein in der Entwicklungsphase der ästhetischen Produktion. Mit anderen Worten: diese Kunstphilosophie ist eine Wissenschaft, welche das ästhetische Verhalten zum Gegenstand hat und die wesentlichen Merkmale dieses Verhaltens durch die durch die Natur der Intelligenz gegebenen Bedingungen zu bestimmen, also aus subjektiven Prinzipien abzuleiten sucht; d. h. sie ist transzendentale Aesthetik im Kantischen Sinne. Dagegen die in den «Vorträgen» enthaltene Kunstphilosophie ist eine Wissenschaft, welche das Wesen des Kunstwerkes zum Gegenstand hat und dieses Wesen aus Bedingungen, die durch seine Beziehungen zum Absoluten gegeben werden, zu bestimmen sucht; d. h. sie ist eine metaphysisch begründete, dogmatische Kunstwissenschaft. Für die Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. beruht das Wesen der Kunst in der Hauptsache darin, dass sich der geniale Gemütszustand im Kunstwerke wiederspiegelt und durch dessen Vermittelung auf den ästhetisch Geniessenden übertragen wird. Für die Kunstphilosophie des Identitätssystems beruht das Wesen der Kunst in der Hauptsache darin, dass im Kunstwerke als in einem Gegenbilde das im Absoluten, in Gott ruhende Ansich der Dinge gegenständlich dargestellt wird. Dieses Ansich der Dinge sind die Ideen als typische Urbilder der Stufenreihe in der quantitativen Differenzierung der absoluten Indifferenz, d. i. in dem Entwicklungsprozesse der Offenbarung des Absoluten als All. Somit sind dort die Ideen von einer, von einem vorstellenden Subjekte unabhängigen metaphysischen Realität und von absoluter Bedeutung. Hingegen im S. d. tr. Id. hat nur das reine Ich Absolutheit und das, was hier «Ideen» genannt wird, sind Produkte der praktischen Intelligenz, also des bewussten Subjekts.

Es hat sich gezeigt, dass die Bedeutung der Ideen in der Philosophie der Kunst, die auf dem eigentlichen Identitätssystem

---

E. A., V., S. 368. Als Robert Zimmermann seine Geschichte der Aesthetik (1858) schrieb, waren Schellings Vorlesungen über „die Philosophie der Kunst", die erst aus dem Nachlass des Verf. in dessen S. W. veröffentlicht wurden, noch nicht im Druck erschienen. Zimmermann hat sie deshalb in der genannteu Abhandlung zum Gegenstand einer nachträglichen und besonderen Erörterung gemacht, die ihren metaphysisch-dogmatischen Charakter darstellt.

basiert, eine wesentlich andere ist, als diejenige, die sie im S. d. tr. Id. für die Kunstphilosophie dieses Systems vielleicht haben können; und zwar muss dies notwendig deshalb der Fall sein, weil beide Kunstphilosophien zwei ganz verschiedene Wissenschaften sind, die auf sich grundsätzlich unterscheidenden Prinzipien ruhen. Mithin kann der platonische Charakter der Ideen in den «Vorträgen» gar nichts gegen die Mutmassung beweisen, dass Schelling im S. d. tr. Id. die symbolische Darstellung der Ideen zunächst einfach von Kant übernommen hatte. Die Ideen werden hier von der praktischen Intelligenz in Freiheit produziert durch ihre Einbildungskraft, durch «Einbildungskraft im Dienste der Freiheit». Und an derselben Stelle erfahren wir, dass Einbildungskraft im Dienste der Freiheit nichts anderes sei, als das, was man insgemein als Vernunft bezeichnet (cfr. III. S. 559). Folglich sind die von der Einbildungskraft produzierten Ideen dasselbe, was die Vernunftideen bei Kant waren, sittliche Begriffe, und somit bleibt jener Anschein, dass in der symbolischen Darstellung dieser Ideen durch den ästhetischen Künstler die von Kant gelehrte symbolische Darstellung der Vernunftideen in der Hauptsache wiederkehrt, vorderhand ganz zu Recht bestehen. Durch die symbolische Verkörperung von Vernunftideen liess Kant uns unsere sittliche Bestimmung durch das aus dem Uebersinnlichen stammende Freiheitsgesetz vor Augen geführt werden, da ja eine Idee der Vernunft das Uebersinnliche zum Gegenstand hat. Die Möglichkeit einer solchen symbolischen Darstellung des Sittlichen durch das Genie gründet sich, wie wir wissen, in letzter Linie auf den Umstand, dass die Harmonie der freien Einbildungskraft mit dem Verstande den Ausblick auf die gedachte Uebereinstimmung der praktischen Freiheitsbestimmung mit der gesetzlich verknüpften Natur eröffnet. Nun ist aber bei Schelling die freie Tätigkeit des Genies, die in seiner Einbildungskraft wirkt, die ursprüngliche rein ideelle Tätigkeit selbst, die auch der Erscheinung des sittlichen Wollens zu Grunde liegt. Wenn nun die praktische Tendenz des sittlichen Wollens, d. i. die Tendenz des durch es bestimmten, sittlichen Handelns, darauf ausging, die absolute Uebereinstimmung von jenem, dem rein Ideellen, mit der objektiven Notwendigkeit wiederherzustellen, und wenn im Akt der genialen Konzeption diese Uebereinstimmung eintritt, so hätte die letztere nicht erst auf das Sittlich-Praktische symbolisch bezogen zu werden, sondern dieses müsste durch sie mitgesetzt sein. Und entsprechend

müsste durch das Kunstwerk der sittliche Inhalt des praktischen Willens nicht nur symbolisch, sondern unmittelbar dargestellt werden. Wir fragen uns: wie ist das möglich? Und, wenn es sich — d. h. selbstverständlich nicht nach unserer psychologischen Einsicht, sondern unter den im S. d. tr. Id. gegebenen Bedingungen — als möglich und richtig erweist, wie stimmt es damit zusammen, dass der Künstler die Ideen oder sittlichen Begriffe nicht unmittelbar, sondern durch Symbole darstellt?

Unsere Erörterung trifft hier jene Frage wieder, die sich ihr bereits am Schlusse des ersten Abschnittes aufgeworfen hatte. Wollen wir versuchen, eine Antwort zu geben, so wird es zunächst nötig sein, in das Gebiet der praktischen Philosophie etwas zurückzugreifen.

Kein Wollen als solches ist möglich ohne die Mittätigkeit der Einbildungskraft. Denn das Wollen kann als Wollen bewusst sein nur dadurch, dass es ein bestimmtes Wollen ist, oder dass es ein bestimmtes äusseres Objekt hat, an dem es als Handeln erscheint. Wie wir wissen, ist ein solches durch Wollen bestimmtes Handeln nur denkbar, wenn die praktische Intelligenz von dem Objekte vorher eine Vorstellung entworfen hat, wie es nicht ist und wie es sein sollte, und ein solches Entwerfen einer Vorstellung wieder ist eine Produktion der Einbildungskraft. Soll auch das sittliche Wollen zum sittlichen Handeln werden, so kann es dies ebenfalls nur dadurch, dass es ein bestimmtes äusseres Objekt hat, an dem es als Handeln erscheint. Nun aber ist das sittliche Wollen die Willkür oder das Sich-selbst-bestimmende in der zweiten Potenz, das sich das reine Wollen zum Objekt gemacht hat und sich dadurch der sittlichen Freiheit als einer solchen und damit auch unmittelbar der Unendlichkeit bewusst ist. Also muss das äussere Objekt des sittlichen Handelns ein solches sein, in dem sich das Wollen, nicht eines äusseren Objekts, sondern des reinen Wollens und mit ihm das Gefühl der Unendlichkeit dokumentieren könnte. Soll dies der Fall sein, so muss zunächst die von der Einbildungskraft entworfene Vorstellung von dem Objekte, wie es nicht ist und wie es sein sollte, eine solche sein, die durch das Bewusstsein der Unendlichkeit des reinen Wollens bestimmt worden ist. Diese Vorstellung jedoch als die Vorstellung eines innerhalb der angeschauten Aussenwelt möglichen Gegenstandes fällt notwendig innerhalb der Grenzen des Endlichen und ist somit von der Unendlichkeit in einem unendlichen Gegensatze getrennt. Mithin muss die Einbildungskraft vorher etwas

produziert haben, durch dessen Vermittelung die von ihr entworfene Vorstellung durch das Unendliche bestimmt werden kann. Dieser Vermittelnde sind die Ideen, die deshalb nichts anderes bedeuten, als Prinzipien für das sittliche Handeln. Jene Vorstellung von dem Objekte, wie es nicht ist und wie es sein sollte, wird dadurch, dass sie in Gemässheit mit einer Idee entworfen wird, zum «Ideal», und darum eben verfährt die praktische Intelligenz bei ihrem freien sittlichen Handeln fürs Erste «idealisierend». Insofern die Ideen aus dem Unendlichen stammen, sind sie selber etwas Unendliches, und insofern sie auf das Objekt des Handelns hinsehen, sind sie endlich. Mithin ist die sie produzierende Einbildungskraft eine zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen in der Mitte schwebende Tätigkeit. Sie zielt in ihrem Produzieren sowohl nach dem Unendlichen, als auch nach dem Endlichen hin.

Es leuchtet ein, dass die Einbildungskraft das Medium ist, durch das allein das sittliche Wollen in die Wirksamkeit treten kann. In ihrer produktiven Vorstellungstätigkeit, die auf das Objekt des Handelns hinsieht, wird die auf das Unendliche gehende Einbildungskraft immer wieder in die Endlichkeit zurückgezogen. Und da nun im sittlichen Wollen der absolute Wille erscheint, so wird er in seinem Erscheinen durch das Medium der Einbildungskraft ebenfalls immer wieder in die Endlichkeit hinübergezogen und in der Absolutheit seiner Freiheit beeinträchtigt. Deshalb eben kann der absolute Wille in der Willkür nicht in seiner Reinheit erscheinen, sondern immer nur «unter den Schranken der Endlichkeit» (III. S. 578). Kein sittliches Wollen, keine Erscheinung des Wollens an sich als sittliche Freiheit ohne die produktive Vorstellungstätigkeit der Einbildungskraft. Die Einbildungskraft selber ist deshalb, weil sie «im Dienste der (sittlich-praktischen) Freiheit» wirkt, d. i. in ihrem Produzieren nach dem Unendlichen zielt, eine frei produzierende oder *freie* Einbildungskraft. Nun ist aber die Einbildungskraft ihrem Wesen nach frei produzierend; denn erst in ihrer Freiheit, diesseits des Bewusstseins, ist sie als *Einbildungskraft* tätig. Da die rein ideelle Tätigkeit, die durch ihre unendliche Trennung von der zugleich ideellen und reellen den Beginn von Bewusstsein und Freiheit bezeichnet und somit einer jeden bewussten und freien Tätigkeit zu Grunde liegen muss, nichts anderes ist, als das Wollen an sich, so ist überhaupt keine bewusste und freie Tätigkeit möglich, die nicht im Grunde ein Wollen wäre. Also ist auch die freie Ein-

bildungskraft im Grunde ein Wollen. Wenn aber das freie Produzieren der Einbildungskraft darin beruht, dass sie nach dem Unendlichen zielt und, indem sie dies tut, «im Dienste der Freiheit» wirkt, so ist die Einbildungskraft als ihrem Wesen nach freie und nach dem Unendlichen zielende zugleich ihrem Wesen nach «im Dienste der (sittlich-praktischen) Freiheit». Das heisst: das reine Wollen liegt ihr nicht nur als solches, d. i. als Wollen an sich, das sich noch nicht als Wollen bewusst ist, zu Grunde, sondern es ist zugleich als Erscheinungsgrund der sittlichen Freiheit und damit die Tendenz dieser selbst in ihr wirksam. Keine Freiheit, kein auf das Unendliche gehendes Produzieren der Einbildungskraft ohne Erscheinung des Wollens an sich als sittliche Freiheit.

Nun ist die Einbildungskraft als Dichtungsvermögen des Genies in ihrer Unendlichkeit «rein und unbegrenzt», ohne Beeinträchtigung durch die Schranken der Endlichkeit. Mithin erscheint durch sie auch das reine Wollen, und mit ihm die sittliche Freiheit, in seiner Reinheit und Unbegrenztheit, ohne die Schranken der Endlichkeit, und die Freiheit tritt deshalb als *absolute* Freiheit in die *Erscheinung*. Da nun absolute Freiheit und absolute Notwendigkeit dasselbe sind, so ist durch das In-die-Erscheinung-treten der absoluten Freiheit ihre absolute Uebereinstimmung mit der Notwendigkeit der endlichen Begrenztheit, wie sie sich in der genialen Konzeption durch deren Identität der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit vollzieht, von selber gegeben. Die Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit in der Konzeption des Genies ist ein durch Einbildungskraft innerhalb des Endlichen wirklich gewordener absoluter Freiheitsakt, wie er durch das Sittengesetz vom praktischen Wollen postuliert worden war und immer wieder misslang. Die geniale Produktion ist eine Erfüllung des Sittengesetzes. Denn die absolute Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit wird in dem Kunstwerke objektiv, durch dieses ist die adäquate Wirklichmachung des Unendlichen durch das Endliche, die im geschichtlichen Verlaufe des sittlichen Handelns immer wieder vergebens angestrebt wurde, auf einmal realisiert. «Das, was für das freie Handeln in einem unendlichen Progressus liegt, ist in dem Produkt des Genies eine Gegenwart, in einem Endlichen wirklich» (III. S. 614, Anm. 1). In der Tat ist also das Schöne in seiner Synthese von Natur und Freiheit nicht bloss das Symbol des Sittlichen, wie es bei Kant war, sondern die Darstellung der wirklich gewordenen Ein-

heit des Sittlich-Praktischen mit der Naturnotwendigkeit selbst. Nichtsdestoweniger sollen die Ideen als Prinzipien für das sittliche Handeln durch Symbole dargestellt werden. Die unmittelbare und nicht symbolische Darstellung der absoluten Freiheit durch die Kunst beruht darin, dass die Unendlichkeit der Produktionen der Einbildungskraft endlich dargestellt wird. Die Ideen sind zwar ebenfalls Produktionen der Einbildungskraft, aber keine rein unendlichen. Denn da sie in einer Hinsicht unendlich und in der anderen endlich sind, so sind sie weder das eine noch das andere, sondern etwas Dazwischenschwebendes. Sind die Ideen weder rein unendlich noch rein endlich, so sind sie auch nicht etwas Existierendes sui generis. Denn es kommt ihnen weder eine reelle Existenz zu, wie dem Endlichen, das der Intelligenz als das objektiv Gegebene, das «absolut Objektive» erscheint, noch eine selbständige absolute Bedeutung, wie dem unendlichen Inhalt des Sittengesetzes, dessen sich die Intelligenz in dem «absolut Subjektiven» bewusst ist, und der letzten Endes mit der Absolutheit des reinen Ichs übereinkommt. Sie können vielmehr nur soweit vorhanden sein, als sie im Bewusstsein der zwischen dem Unendlichen und Endlichen hin- und hergehenden Intelligenz gedacht werden. Ist eine Idee also nur soweit vorhanden, als sie im Bewusstsein vorhanden ist, so kann sie, ihrem Wesen nach eben nichts, als ein gedachtes Prinzip, unmöglich unmittelbar dargestellt werden, sondern nur so, indem ihre Bedeutung auf einen bestimmten Gegenstand übertragen wird, d. i. durch ein Symbol. Gründet sich demnach die symbolische Darstellung von Ideen auf einzelne Gegenstände, so wird sich die symbolische Bedeutung nicht auf das Kunstwerk als Ganzes beziehen, sondern eben nur auf die einzelnen Gegenstände oder Bestandteile innerhalb des Kunstwerks. Die Darstellung der Ideen durch Symbole entspricht somit etwa der Verkörperung von Vernunftideen durch einzelne Attribute bei Kant, während die unmittelbare Darstellung der wirklich gewordenen Einheit des Sittlich-Praktischen mit der Naturnotwendigkeit für das Kunstwerk als solches, überhaupt die Schönheit des Kunstwerkes gilt.

Wenn es in der Unbegrenztheit, in dem Unendlichkeitscharakter der Produktionen der Einbildungskraft beruht, dass sie die Erfüllung des Sittengesetzes zugleich und unmittelbar in sich einschliessen, so war es für Kant auch gerade dieser Unendlichkeitscharakter der ästhetischen Ideen — die Tatsache, dass der Verstand mit seinen

bestimmten Begriffen nicht mehr an sie heranreicht — gewesen, der den Anlass zu ihrer Beziehung auf die Gesetzgebung durch das Uebersinnliche gegeben hatte, doch eben nur den Anlass zu ihrer symbolischen Umdeutung in dieser Beziehung. Der Unendlichkeitscharakter der ästhetischen Ideen oder Produktionen der Einbildungskraft ist also der Punkt, der von Kant aus in seiner Bedeutung durch Schelling eine wesentliche Verschiebung erfahren hat. Wir haben gesehen, warum diese Verschiebung auf Grund einer Verschiebung im Wesen der freien Einbildungskraft notwendig eintreten musste: aber diese Verschiebung im Wesen der Einbildungskraft selbst haben wir im Zusammenhang mit dem ganzen S. d. tr. Id. noch nicht völlig begriffen.

Einbildungskraft bedeutet ein freies Produzieren von Vorstellungen. Als eine *freie* Tätigkeit müsste die Einbildungskraft rein ideell, und als eine *produktive* Vorstellungstätigkeit ideell und reell zugleich sein. Nun kann sie als eine ursprünglich zwischen dem Unendlichen und Endlichen in der Mitte schwebende Tätigkeit weder rein ideell, noch ideell und reell zugleich sein, sondern sie wird beides zusammen sein müssen, einerseits rein ideell und andererseits ideell und reell zugleich. Das heisst, sie umgreift im Grunde das ganze Ich, wie es sich nach dem Akt der absoluten Abstraktion als bewusste Intelligenz präsentiert. Nun erscheint zwar die Einbildungskraft allerdings erst als solche, indem sie bewusst ist, nichtsdestoweniger war sie aber schon in dem bewusstlos anschauenden Ich, das nur ideell und reell zugleich ist, mit tätig und die Produktion dieses bewusstlosen Anschauens nur durch sie begreiflich. Die produktive Anschauung war Einbildungskraft in ihrer ersten Potenz. Hieraus ergibt sich von selber die Annahme, dass das Vermögen der Einbildungskraft nicht nur die bewusst gewordene Intelligenz umfasst, als die sich das Ich nach dem Akt der absoluten Abstraktion präsentiert, sondern dass es überhaupt das Medium ist, durch das sich die Tätigkeiten des Ichs in der ganzen Entwicklung des Selbstbewusstseins manifestieren.

Für diese Annahme fehlt uns vorderhand noch der strikte Beweis. Wir wissen, dass die Entwicklung des Selbstbewusstseins vom Philosophen nur reproduziert werden kann, indem er sich in den Zustand der intellektuellen Anschauung versetzt, d. h. Anschauendes und Angeschautes zugleich ist. Es wird nun von Schelling einmal ausdrücklich hervorgehoben, dass diese intellektuelle An-

schauung «nur möglich ist durch einen Akt der ästhetischen *Einbildungskraft*» (III. S. 351). Ferner wissen wir folgendes: alles, was in der Transzendental-Philosophie abgeleitet werden kann, geht zurück auf Eine Handlung des Selbstbewusstseins, in der das Ich durch einen absolut synthetischen Akt intellektueller Anschauung sich selber erst schafft. Ist also intellektuelle Anschauung nur möglich durch einen Akt der Einbildungskraft, so wird auch die Eine Handlung des Selbstbewusstseins, durch die alles gesetzt ist, was für das Ich überhaupt gesetzt ist, nur als Akt einer absoluten Einbildungskraft denkbar sein. In der absoluten Synthesis dieser Einen Handlung ist eine unendliche Reihe von Handlungen enthalten, und die successive Aufeinanderfolge dieser Handlungen ist eben das, was die Entwicklung des Selbstbewusstseins ausmacht. Daraus ersehen wir, dass die Einbildungskraft gewissermassen das lebendige und belebende Ingredienz wird sein müssen, das sich durch den ganzen Mechanismus der Entwicklung des Selbstbewusstseins hindurchzieht, dass sie in der Tat das Medium ist, durch das sich die Tätigkeiten des Ichs manifestieren.

Durch die ursprüngliche Einheit jener Einen Handlung war für alle Entgegensetzungen, die sich aus der Entwicklung des Selbstbewusstseins ergeben, eine Harmonie prästabiliert, durch die sie wieder vereinigt werden. Wenn nun der synthetische Akt der Einen Handlung des Selbstbewusstseins nur als ein Akt der Einbildungskraft soll gedacht werden können, so wird auch die Einbildungskraft das Vermögen sein müssen, in dem allein die durch seine ursprüngliche absolute Einheit prästabilierte Harmonie in Aktion treten kann. Sie ist «das Einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen» (III. S. 626). Jetzt sehen wir ein, weshalb das sittliche Handeln, das zunächst nur vermöge der prästabilierten Harmonie zwischen der praktischen und theoretischen Intelligenz für denkbar erklärt worden war, sich sodann nur durch die vermittelnde Tätigkeit der Einbildungskraft als möglich erweist. Und jetzt sehen wir auch ein, weshalb die absolute Vereinigung der praktischen und theoretischen Intelligenz nur durch Einbildungskraft in ihrer höchsten Potenz, durch die geniale Intelligenz möglich sein kann. Durch die absolute Vereinigung der praktischen und theoretischen Intelligenz wird die absolute Synthese in der Entwicklung des Selbstbewusstseins vollständig durchgeführt und damit die Eine Handlung des absoluten Ichs, in der die unendliche Reihe

von Handlungen, die die Entwicklung des Selbstbewusstseins ausmachen, enthalten liegt, gleichsam in ihre ursprüngliche synthetische Einheit zurückgebracht. Mithin « wird nicht nur das erste Prinzip der Philosophie und die erste Anschauung, von welcher sie ausgeht, sondern auch der ganze Mechanismus, den die Philosophie ableitet, und auf welchem sie selbst beruht, durch die ästhetische Produktion objektiv » (III. S. 625).

III.

Nach der im «System des transzendentalen Idealismus» abgeleiteten Entwicklung des Selbstbewusstseins geht das moralische Bewusstsein in dem ästhetischen auf, wird gewissermassen von ihm absorbiert. Es wirkt daher ziemlich befremdend, wenn Schelling nun einmal betont, dass die Kunst «die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt» (III. S. 622). Dieser Satz könnte nur dann als im Einklang mit dem Grundgedanken der transzendentalen Kunstphilosophie zu denken sein, wenn er ausdrücken soll, dass die ästhetische Produktion nicht eine Darstellung einzelner lehrhafter moralischer Sätze bedeutet, und in der Tat scheint er diese Tendenz wirklich zu haben. Denn seine Behauptung wird «aus der Unabhängigkeit (der ästhetischen Hervorbringung) von äusseren Zwecken» gefolgert (ebenda), aus der äusseren Zwecklosigkeit des Kunstwerkes, das nur um seiner selbst willen vom Künstler auf Grund einer inneren Nötigung geschaffen wird.

Dass eine derartige Auslegung der ästhetischen Produktion, als ob diese lehrhafte moralische Sätze zur Darstellung brächte, nicht das Ergebnis der Kunstphilosophie sein darf noch sein kann, hätte aber keiner besonderen Betonung bedurft, da ein solches Ergebnis überhaupt ausserhalb des ganzen methodischen Charakters des S. d. tr. Id. liegen würde. Denn in Gemässheit mit diesem methodischen Charakter hatte schon die praktische Philosophie nicht die Absicht haben können, bestimmte Sittenregeln aufzustellen. Nach Schellings Worten ist die praktische Philosophie «nicht etwa eine Moralphilosophie (— die bestimmte moralische Maximen zum Gegenstand hätte —), sondern vielmehr die transzendentale Deduktion der Denkbarkeit und Erklärbarkeit der moralischen Begriffe überhaupt» (III. S. 532). Ebensowenig war es die Aufgabe der Kunstphilosophie, die Kunst auf bestimmte ästhetische Gesetze zu bringen, als vielmehr die Denkbarkeit und Erklärbarkeit der ästhetischen Produktion und damit des ästhetischen Genusses überhaupt nach transzendentalen Grundsätzen zu deduzieren. Insofern es sich nun herausgestellt hat, dass in dieser Produktion und in diesem Genuss eine Vereinigung der praktischen und theoretischen Intelligenz sich vollzieht, besagt dieses Resultat nur die transzendentale Deduktion der Denkbarkeit und Erklärbarkeit der absoluten Uebereinstimmung eines freien praktischen, d. i. moralischen Verhaltens überhaupt mit der Natur-

notwendigkeit und der objektiven Darstellung einer solchen Uebereinstimmung, und nicht etwa den Nachweis, dass für die ästhetische Produktion — auf Grund bestimmter ästhetischer Gesetze — die Beziehung zu bestimmten einzelnen Sittenregeln geltend wäre, die sie durch ihre Darstellung anderen zu vermitteln hätte. Die Behauptung, dass die Kunst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, geht aber nichtsdestoweniger in ihrer einseitigen Zuspitzung des Ausdrucks zu weit. Denn schon durch die Ideen, die von der Einbildungskraft «im Dienste der Freiheit» produziert wurden, und «nach denen der ästhetische Künstler arbeitet, indem er sie durch Symbole darstellt», werden immerhin bestimmte ethische Werte repräsentiert werden müssen, sodass eine Beziehung der Kunst «zur Moralität» nicht zu leugnen ist.

Verständlich wird uns jene Behauptung Schellings erst dann, sobald wir sie aus dem Zusammenhange begreifen, in dem sie gesagt worden ist. Die äussere Zwecklosigkeit des Kunstwerkes bedingt es nicht nur, dass die Kunst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, sondern erst recht, dass sie aus jeglicher Beziehung zum Nützlichen und zu allem, was bloss Sinnenvergnügen ist, herausgelöst wird (cfr. III. S. 622). Damit hat Schelling Kants Lehre wieder aufgenommen, dass das Wohlgefallen am Schönen ein Wohlgefallen ohne alles Interesse sei. Diese Lehre wird bei Kant einerseits ebenfalls dadurch bedingt, dass die Zweckmässigkeit des schönen Gegenstandes eine Zweckmässigkeit ohne Zweck ist, an den ein Interesse sich anknüpfen könnte, und andererseits durch die Unparteilichkeit des ästhetischen Urteils begründet, das durch eine auf die Existenz des beurteilten Gegenstandes gerichtete Regung des Begehrungsvermögens nicht bestimmt werden darf. Denn «Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden», und das «daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen hat» (Ukr. S. 5). Durch seine Interesselosigkeit unterscheidet sich das ästhetische Wohlgefallen von der Lust am Angenehmen und dem Wohlgefallen am Guten. Denn die Lust am Angenehmen ist mit Interesse verbunden, weil durch das Angenehme als das, «was den Sinnen in der Empfindung gefällt» (Ukr. S. 7), ein Verlangen nach dem Objekte angeregt wird. Das Wohlgefallen am Guten ist Freude darüber, dass ein Gegenstand zu etwas gut, d. i. nützlich, oder für sich gut ist, d. h. dem Begriffe von dem, was er sein soll, entspricht (also

vollkommen ist). Beide Mal ist das Wohlgefallen das Lustgefühl über die begehrte Uebereinstimmung des beurteilten Gegenstandes mit dem von uns in der Reflexion in Beziehung zu ihm gesetzten Begriff, d. i. es gründet sich auf das auf den Zweck des Objekts gerichtete Interesse. Auch das «schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische», erregt ein Interesse; denn das (— moralisch —) Gute ist das Objekt des sittlichen Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens) (cfr. Ukr. S. 13). Deshalb darf das Geschmacksurteil durch das Wohlgefallen am moralisch Guten nicht mitbestimmt werden, und «das Gefühl für das Schöne ist vom moralischen Gefühl spezifisch unterschieden» (Ukr. S. 165).

Eine erschöpfende Erörterung der Frage, ob sich der Gedanke, dass das ästhetische Urteil durch das Interesse am moralisch Guten nicht bestimmt werden dürfe, mit dem anderen Gedanken, dass das Schöne das Symbol des sittlich Guten sei, im Einzelnen verträgt oder nicht verträgt, würde uns über den Rahmen unserer Untersuchung hinausführen. Jedenfalls hat Kant dem Gerüst seiner Lehre vom Aesthetischen erst eine Füllung geben können nur dadurch, dass er ihm Elemente einfügte, die der Interesselosigkeit sowohl als auch der reinen Begriffslosigkeit des ästhetischen Verhaltens im Grunde zuwiderlaufen. Denn indem er die «anhängende Schönheit» gelten lassen musste, hatte er zugleich, wie schon oben erwähnt, neben der subjektiven die objektive Zweckmässigkeit zulassen müssen, die der reinen Begriffslosigkeit widerstreitet. Jene Erweiterung und Vertiefung aber, die der wahren Grösse der Kunst Rechnung trägt, erfuhr Kants Lehre vom Aesthetischen, als er ihr die Lehre von der symbolischen Darstellung der Vernunftideen durch ästhetische Ideen aufsetzte. Weil diese Darstelluug nur auf Grund einer anhängenden Schönheit möglich ist und sodann als symbolische Darstellung sittlicher *Begriffe* neue begriffliche Elemente einführt, widerstreitet sie ebenfalls und von neuem der reinen Begriffslosigkeit und überdies, in dem durch sie uns unsere sittliche Bestimmung durch das Freiheitsgesetz vor Augen geführt, m. a. W. unser moralisches Interesse angeregt wird, vor allem der Interesselosigkeit. In der Deduktion der schönen Kunst als der Kunst des Genies war die reine Begriffslosigkeit eben durch die notwendige Einführung des Begriffes von dem, was der herzustellende Gegenstand sein soll, längst ausser Acht gelassen, und die Interesselosigkeit wurde nicht mehr erwähnt. In Rücksicht auf die Erklärung des Genies hatte

die Lehre von der Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens ihre Aufgabe dadurch erfüllt, dass die aus ihr folgende Ablehnung des Interesses am Nützlichen die schöne Kunst dem Wesen nach von der mechanischen Kunst unterschied und somit die Deduktion der schönen Kunst als einer spezifischen, d. i. genialen, erforderlich machte. Auf diese Deduktion selbst hat sie eine irgendwie massgebende Wirkung nicht ausgeübt. Schelling hat nun, indem er sie und vornehmlich die aus ihr folgende Ablehnung des Interesses am moralisch Guten wiederholen und gleichsam nachträglich in seine Ableitung der genialen Produktion einschieben wollte, in diese letztere einen ihrer ursprünglichen Einheit widerstrebenden fremden Bestandteil gebracht. Und zwar wirkt dessen Gegensatz gegen den Grundgedanken der transzendentalen Kunstphilosophie notwendigerweise weit heftiger, als die Kantische Inkonsequenz. Denn dadurch, dass das Prinzip der Zweckmässigkeit als Modus der Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit aus einem nur regulativen Prinzip zu dem für die Entwicklung des Selbstbewusstseins konstitutiven Prinzip überhaupt geworden ist, hat die Verbindung des Aesthetischen mit dem Sittlich-Praktischen bei Schelling eine viel innigere werden müssen, als sie es bei Kant jemals sein konnte.

Noch andere Unklarheiten in Schellings transzendentaler Kunstphilosophie haben sich daraus ergeben, dass er aus der «Kritik der Urteilskraft» Gedanken aufzunehmen versuchte, für die innerhalb des S. d. tr. Id. kein Raum mehr sein konnte. So scheint sich aus einer Wiederaufnahme des Kantischen Begriffs vom Ideale der Schönheit eine zweite Unstimmigkeit zu erklären.

Unter dem Ideal der Schönheit verstand Kant das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, das gewissermassen das Korrelat des im Gefühl vorausgesetzten Gemeinsinns im Fällen ästhetischer Urteile ist. Da es aber keine objektiven Geschmacksregeln gibt, so ist das Urbild des Geschmacks eine blosse Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss. Indem auf dieser Idee das Muster der *Schönheit* beruhen soll, kann sie nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung, d. h. durch die Einbildungskraft vorgestellt werden. Sie ist ein von der Einbildungskraft vorgestelltes Ideal oder ein Ideal der Einbildungskraft. «Ideal bedeutet die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee (— der Vernunft —) adäquaten Wesens» (Ukr. S. 54). Also ist das Ideal der Schönheit die ästhetische Idee in ihrer Vollendung, sofern sie einer Vernunft-

idee zur symbolischen Darstellung dient. Mithin wird es von der Vorstellung eines Gegenstandes ausgemacht werden müssen, der nicht nur als in vollendeter Schönheit, sondern auch als in reiner Vollkommenheit gedacht werden kann. Da nur der Mensch, als welcher allein den Zweck seines Daseins, nämlich seine sittliche Bestimmung, in sich selbst trägt, eines solchen Ideales der Schönheit und Vollkommenheit überhaupt fähig ist, so ist das Schönheitsideal die Vorstellung des schönen Menschen in reiner Vollkommenheit. Als eine von der Einbildungskraft zu produzierende Idee ist dieses Urbild des Geschmacks jedoch nicht etwas objektiv Existierendes, sondern eben bloss ein vorgestelltes Ideal, «dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben» (ebenda). Für das Genie kann das Ideal der Schönheit deshalb nur die Bedeutung eines subjektiv gültigen Kunstideals haben, und so sagt Kant einmal, dass «die Kunst ein gewisses Ideal vor Augen haben muss, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht» (Ukr. S. 261) [1]).

---

[1]) Es ist daher mit Kants eigenen Worten durchaus nicht in Einklang zu bringen, wenn man das Genie als die Naturanlage zur Darstellung des Schönheitsideals auffassen will, wie es Frohschammer tut in seiner Schrift: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas“ (München, 1879). Indem er das Schöne überhaupt ohne weiteres mit der Idee des Schönen. d. i. dem Schönheitsideal, schlechterdings gleichsetzt, meint er, dass Genie die Anlage sei, diese Idee im Objekte zu realisieren, dass es als „ein Objektives, das aus dem realen Prozesse der Natur hervorgeht“, „die Realität der Idee des Schönen offenbart“. Er schreibt: „Dass das Schöne und die ästhetische Urteilskraft auf einem objektiven Sein, auf einer realen Idealität beruhe und nicht bloss ein subjektives, psychologisches Spiel sei, kann Kant selbst nicht in Abrede stellen, da er das Genie als die Anlage des Künstlers bezeichnet, mit der Schaffung des Kunstwerkes zugleich das Gesetz desselben und also des Schönen, des Ideals, hervorzubringen. Schreibt durch das Genie die Natur der Kunst und deren Hervorbringung, dem Schönen, dem Idealen, die Gesetze vor, so müssen diese Gesetze eben in der Natur selbst sein, da sie im Genie sonst nicht zur Offenbarung kommen könnten“ (S. 109). Damit hat Frohschammer seine Auslegung Kants vom Kantischen Standpunkt aus selbst widerlegt. Wäre das Gesetz, das für das Schöne und die schöne Kunst gilt, in der Natur, so wäre es ein Naturgesetz und als solches von allgemeiner und objektiv notwendiger Gültigkeit und von konstitutiver Bedeutung, und allerdings müsste dann die Idee des Schönen, das Ideal, eine objektive Realität haben und die Darstellung dieser realen Idee als reales Objekt eine objektive Naturerscheinung sein, weil sie durch das Gesetz, das für das Darzustellende gilt, notwendig konstituiert werden würde. Nun aber ist dieses Gesetz, das Prinzip der Zweckmässigkeit, ausdrücklicherweise eben kein Naturgesetz, sondern nur regulativ und ein subjektiv gültiges transzendentales Prinzip, und unmöglich kann deshalb die in diesem Prinzip wurzelnde Regelgabe durch das Genie der Kunst objektiv gültige Gesetze vorschreiben und für die Realität einer Idee des Schönen, des Ideals, notwendig konstitutiv sein. Frohschammer wollte allem Anscheine nach auf die prinzipielle Recht-

Kants Gedanke vom Urbild des Geschmacks als dem Muster der Schönheit kehrt bei Schelling wieder in der Form, dass das absolute Kunstwerk nur Eines ist. Denn da in der genialen Produktion der Gegensatz zwischen der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit ein absoluter ist, so gibt es eigentlich nur Ein absolutes Kunstwerk (cfr. III. S. 627). Das absolute Kunstwerk wäre demnach der gedachte adäquate Ausdruck der Aufhebung dieses absoluten Gegensatzes und somit der Wiederherstellung der ursprünglichen Identität beider Tätigkeiten. Ist aber das absolute Kunstwerk der adäquate Ausdruck der Wiederherstellung der ursprünglichen Identität, in dem, wie wir wissen, überhaupt das Wesen der Kunst beruht, so müsste es nicht, wie Kants Schönheitsideal, nur ein vorgestelltes Ideal, sondern etwas real Existierendes sein, so gewiss wie die Kunst existiert und die Absolutheit, deren Ausdruck sie ist, mit der Absolutheit des Ichs übereinkommt. Die Wirklichkeit des absoluten Kunstwerks ist mithin dieselbe, wie die Wirklichkeit der Kunst überhaupt, und es ist etwas Wirkliches insofern, als es «zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist» (ebenda). Also wird das absolute Kunstwerk durch die gesamte Kunstwelt repräsentiert, «welche als Ein grosses Ganzes gedacht werden muss und in allen ihren einzelnen Produkten nur das Eine Unendliche darstellt» (ebenda). Hiermit nimmt Schelling andeutungsweise einen Gedanken vorweg, der später in seiner auf dem eigentlichen Identitätssystem basierenden Kunstphilosophie zu einem der tragenden werden sollte, dass nämlich die gesamte Kunstwelt, ebenso wie die Natur, eine organische Einheit bedeutet. Andererseits drückt sich der Charakter des absoluten Kunstwerkes als eines gleichsam vorbildlich wirkenden Schönheitsideals, den es bei

---

fertigung einer normativen Aesthetik hinaus, die Kant als „Wissenschaft des Schönen“ energisch abgelehnt hatte, und verwechselte in dieser Absicht die Regel, die das Genie der Kunst gibt, mit einem objektiv gültigen Gesetze. Und zwar hat sich diese Verwechslung vermutlich vollzogen, indem er die durch die subjektive Zweckmässigkeit in der Gemütsstimmung des Genies gegebene Regel für ein der Natur gleichsam entnommenes Gesetz, für ein Naturgesetz hielt auf Grund einer irrtümlichen Deutung des Satzes: „Genie ist die angeborene Gemütsangabe (ingenium), *durch welche* die Natur der Kunst die Regel gibt“, in den Kant den Satz: „Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt“, einmal umgeprägt hatte (cfr. Ukr. S. 181). Denn „Natur“ bedeutet dort nicht die Summe der gesetzlich verknüpften Gegenstände einer möglichen Erfahrung, die für das Subjekt das objektiv Reale ist (natura naturata), sondern eine durch das Subjekt wirksame natura naturans, d. i. nichts anderes, als die Natur des Subjekts selbst. An einer Stelle sprach Kant direkt davon, dass „die Natur *(des Subjekts)* die Regel gibt“ (Ukr. S. 242, ferner cfr. S. 200).

Kant ursprünglich hatte, aber doch wieder durch, wenn Schelling des Näheren ausführt, dass es «zwar in ganz verschiedenen Exemplaren existieren kann, aber doch nur Eines ist, *wenn es gleich in der ursprünglichsten Gestalt noch nicht existieren sollte*» (ebenda). Demnach ist der adäquate Ausdruck der Aufhebung des absoluten Gegensatzes, eine wahrhafte Darstellung der wiederhergestellten Identität durch die ästhetische Produktion bisher noch nicht realisiert.

Nun aber vollzieht sich in der Konzeption des Genies immer und in jedem einzelnen Falle diese Aufhebung des absoluten Gegensatzes beider Tätigkeiten, in seiner zugleich bewussten und bewusstlosen Tätigkeit sind Freiheit und Notwendigkeit absolut vereinigt. Und da auf Grund des genialen Gemütszustandes das einzelne Kunstwerk entsteht, auf welches er «übergeht», sodass er durch es allgemein mitgeteilt wird, so wird dieses Produkt immer und in jedem einzelnen Falle ein Objektives sein müssen, das in dem Gefühl des Beschauers dieselbe absolute Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit als Wirklichkeit erzeugt. Das heisst, nicht nur durch das Kunstwerk im allgemeinen, nicht nur durch «das Schöne» oder die gesamte Kunstwelt wird die Wiederherstellung der ursprünglichen Identität adäquat dargestellt, sondern jedes einzelne, von einem Genie geschaffene Kunstwerk ist in seiner Ganzheit ein solch reiner und wahrer Ausdruck der Identität des Bewussten und Bewusstlosen, eine solche Darstellung der absoluten Uebereinstimmung des Praktischen und Theoretischen, Subjektiven und Objektiven, in der sich das absolut Identische unmittelbar offenbart. Auf der Wiederherstellung der Identität im Gefühl des Beschauers beruht überhaupt das ästhetische Wohlgefallen, weshalb jedes wirkliche Kunstwerk immer ein Genieprodukt und umgekehrt jedes echte Genieprodukt eben immer ein wahres Kunstwerk sein muss. Wenn nun das absolute Kunstwerk in seiner ursprünglichen Gestalt, d. h. das Kunstwerk als wahrer und reiner Ausdruck der wiederhergestellten Identität, unter den wirklichen Produkten der Kunst noch nicht existieren soll, so heisst das nichts anderes, als dass die wahren Kunstwerke keine wahren Kunstwerke sind. Schelling hat also, indem er Kants Begriff vom Ideale der Schönheit zu dem Einen absoluten Kunstwerk hypostasierte, den echten Kunstcharakter, die Musterhaftigkeit des einzelnen Genieproduktes zum mindesten in Zweifel gezogen. Insofern die Lehre vom absoluten Kunstwerk die der Sache nach übernommene Musterhaftigkeit des Genieprodukts wiederaufzuheben

droht, steht sie in innerem Zusammenhang mit einer anderen Missstimmigkeit Schellings, die seine Lehre vom Genie in derselben Richtung beeinträchtigt.

Es wurde bereits gesagt, dass Schelling die von ihm sogenannte «*Poesie* in der Kunst» zu der begrifflichen Tätigkeit des Künstlers in einen Gegensatz stellt. Denn dieser Tätigkeit als einer bewussten ist die Poesie in der Kunst insofern entgegengesetzt, als «wir sie in dem Bewusstlosen, was in die Kunst mit eingeht, werden suchen müssen» (III. S. 618). Nun aber ist die bewusstlose Tätigkeit des Genies doch nichts anderes, als das fortgesetzte Anschauen im engeren Sinne und die fortgesetzte Gesetzmässigkeit dieses Anschauens, d. h. die in eine Tätigkeit des Ichs umgesetzte Gesetzmässigkeit der Natur. Dagegen kann unter «Poesie» nur das Dichtungsvermögen des Künstlers verstanden werden. Das Dichtungsvermögen des Künstlers ist aber das Dichtungsvermögen in seiner höchsten Potenz oder die Einbildungskraft in ihrer Reinheit und Unbegrenztheit, jedenfalls *freie* Einbildungskraft und «diesseits des Bewusstseins». Soll nun trotzdem die «Poesie» in dem Bewusstlosen gesucht werden müssen, so wird sie nichts anderes sein können, als die ohne Bewusstsein eintretende Uebereinstimmung jenes Dichtungsvermögens des Künstlers mit der Gesetzmässigkeit der Natur, d. i. als die Einbildungskraft im Zustand der genialen Konzeption selbst, sofern sie in ihrer Reinheit und Unbegrenztheit und ihrer Endlichkeit identisch zusammenstimmt. Darum sagte Schelling auch, dass die Poesie nicht gelernt werden, «sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann» (ebenda). Mithin wird die ihr entgegengesetzte bewusste Tätigkeit nur diejenige bewusste Tätigkeit sein, die vor und nach, ausserhalb jener durch die Einbildungskraft sich vollziehenden Uebereinstimmung des Bewussten und Bewusstlosen und in einem Gegensatz zu ihr geschieht, d. h. die in die geniale Konzeption nicht mit eingehen kann und bewusst bleiben muss. Sie ist das, «was insgemein *Kunst* genannt wird, was aber nur der eine Teil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewusstsein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Ueberlieferung und durch eigene Uebung erreicht werden kann» (ebenda), also in letzter Linie das Technische.

Den Wert dieser beiden Faktoren in dem Schaffen des Künstlers unterzieht Schelling nun einem Vergleich. Und er gelangt zu dem

überraschenden Resultat, «dass die Poesie ohne die Kunst (= dem, was insgemein Kunst genannt wird) gleichsam nur tote Produkte hervorbringt». «Es lässt sich vielmehr umgekehrt noch eher erwarten, dass Kunst ohne Poesie, als dass Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge» (ebenda). Wenn anders Schelling nicht etwa bloss die triviale Selbstverständlichkeit aussprechen wollte, dass auch der geniale Künstler in den technischen Dingen seines Kunstgebietes bewandert sein muss, hat er mit diesem Ergebnis seiner eigenen Ableitung des ästhetischen Produkts widersprochen. Denn ist die «Poesie» die geniale Konzeption selbst und wird durch diese die ursprüngliche Identität wiederhergestellt, welche Wiederherstellung mit der Möglichkeit und dem Sinn aller Kunst übereinkommt, so wird mit jener Behauptung, dass die Poesie allein nichts zu leisten vermöge, das innerste Wesen des Genies vom Throne gestossen. Kant hatte sich desselben Widerspruchs schuldig gemacht.

Am Schluss seiner Ausführungen über das Genie zählte Kant die Vermögen auf, die zur schönen Kunst nötig sind und nannte als solche Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack (Ukr. S. 203). Er hatte schon vorher das «Verhältnis des Genies zum Geschmack» untersucht (Ukr. S. 187—191). Gewiss sei der Geschmack als solcher kein produktives, sondern ein Beurteilungsvermögen; aber auch der Künstler müsse Geschmack haben, an dem er sein eigenes Werk bei der Herstellung prüfen könne. Also spielt der Geschmack in der Produktion des Genies eine kritisch reflektierende Rolle, die von grosser Bedeutung ist, und es wird sogar unterschieden zwischen solchen Kunstgegenständen, an denen man mehr Genie als Geschmack, und anderen, an denen man mehr Geschmack als Genie wahrnehmen könne. In dem erwähnten letzten Abschnitt hat Kant sodann untersucht, welcher von beiden Arten «in Sachen der schönen Kunst» vor der anderen der Vorzug zu geben sei. Doch allein eine Kunst der zweiten Art verdiene schöne Kunst genannt zu werden, während die der ersteren Art eher eine *geistreiche* genannt werden dürfe. Für ein wirkliches Kunstwerk genüge es nämlich durchaus nicht, «reich und original an Ideen zu sein» (Ukr. S. 202), es müsse vor allem *schöne* Kunst sein. Dies sei die conditio sine qua non, wenn es dem Geschmacksurteile gefallen solle. «Denn aller Reichtum der Einbildungskraft bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor», weshalb «der Geschmack die Disziplin (oder Zucht) des Genies ist und

diesem sehr die Flügel beschneidet» (Ukr. S. 203). «Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Produkte etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen; und die Urteilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Prinzipien den Ausspruch tut, wird eher der Freiheit und dem Reichtum der Einbildungskraft als dem Verstande Abbruch zu tun erlauben» (ebenda).

Das Produkt eines Genies, das der ästhetischen Urteilskraft nicht mehr genügen könnte, wäre nun aber nicht musterhaft, d. h. es wäre überhaupt kein rechtes Geniewerk. Es ist völlig unmöglich, dass ein Geniewerk der ästhetischen Urteilskraft deshalb missfalle, weil es dem Verstande Abbruch tut. Denn das eigentlich Geniale ist ja gerade die freie Uebereinstimmung der ästhetischen Ideen mit dem Verstande als solchem, und auf diese Uebereinstimmung gründet sich ebenso die zwanglose, originale und musterhafte Darstellung des Kunstwerks, wie andererseits das Geschmacksurteil selbst. Zugleich macht es diese Uebereinstimmung ganz ausgeschlossen, dass die Einbildungskraft in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervorbringen könne. Denn die Einbildungskraft des Genies ist eben in ihrer Freiheit überhaupt nicht gesetzlos, sondern gesetzmässig ohne Gesetz. Eine Einbildungskraft, deren Produktion in gesetzloser Freiheit geschieht, wäre eine ohne Harmonie mit der Gesetzlichkeit des Verstandes produzierende Einbildungskraft, und ihre Produktionen würden das sein, was man im 18. Jahrhundert sonst gern als «Ausschweifungen der Imagination» charakterisiert hat. Eine solche Einbildungskraft kann aber in Kants ursprünglichem Sinne nicht mehr genial genannt werden. Es ist demnach auf keinen Fall einzusehen, warum Kant für die schöne Kunst ausser dem Genie noch besonders Geschmack verlangt, und die besondere Anführung des Geschmacks unter den für die schöne Kunst erforderlichen Vermögen ist neben dem Geiste zum mindesten überflüssig. Da «Geist» als das Vermögen zur Darstellung ästhetischer Ideen mit dem Talent übereinkommt, welches der Kunst die Regel gibt, so sind ferner Einbildungskraft und Verstand im Geiste notwendig miteinbegriffen. Also wäre jene Vierzahl von Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack überhaupt auf den Geist zu reduzieren gewesen. Die Gabe des Geistes ist der Genius selbst.

Durch seine Gegenüberstellung von Geschmack und Genie, wobei das Genie der opfernde Teil zu sein habe, hatte Kant am

Ende das Fundament seiner eigenen Lehre vom Genie angegriffen, indem er doch davon ausgegangen war: Schöne Kunst ist Kunst des Genies. Er hatte zuerst unumwunden erklärt: « Die schöne Kunst ist nur als Produkt des Genies möglich » (Ukr. S. 182). Nicht mit Unrecht machte deshalb A. W. Schlegel in seinen Berliner Vorlesungen die scharfe Bemerkung, dass Kant « dem Genie zuförderst die Augen aussteche und ihm alsdann, um dem Uebel abzuhelfen, die Brille des Geschmacks aufsetze ». Der unverkennbare Widerspruch, in den sich Kant mit sich selber gesetzt hat, lässt sich nur dadurch erklären, dass er von dem Wort « Genie » einen doppelten Gebrauch gemacht haben muss, wie Otto Schlapp ganz richtig angibt. [1]) Einmal und hauptsächlich verstand er darunter das angeborene Talent, das der Kunst die Regel gibt und originale und zugleich musterhafte Werke hervorbringt. Jedoch da, wo er den Geschmack gegen die Ausschweifungen der Imagination ausspielen wollte, folgte er wohl achtlos dem literarischen Sprachgebrauch seiner Zeit und mochte gewiss die forcierte Zügellosigkeit der Stürmer und Dränger, das « Kraftgenie » meinen.

Schelling hat nun dem, « was mit Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird », ebenso vor der genialen Einbildungskraft den Vorzug gegeben, wie Kant diese durch die kritische Reflexion des Geschmacks eingedämmt wissen wollte. Bei beiden droht das spezifisch Geniale nachträglich durch ein reflektierendes Element beseitigt zu werden. Acceptieren wir die von Schlapp gegebene Aufhellung des Kantischen Widerspruchs, so ist danach das Verhältnis Schellings zu Kant in dem vorliegenden Falle so, dass er eine aus einem, gelinde gesagt, Versehen im Ausdruck resultierende Konfusion Kants gedankenlos nachgemacht hat. Während dieser Nachahmung ereignete sich zudem, wie es mir scheint, bei Schelling ein merkwürdiges Missverständnis seines eigenen Deduzierens. Er beging nämlich den Irrtum, dass er das Bewusstlose mit der genialen Konzeption selbst verwechselte, weil diese ohne Bewusstsein eintritt. Indem sich in seinem Denken an Stelle der ohne Bewusstsein geschehenden Vereinigung der bewussten und bewusstlosen Tätigkeit die bewusstlose, d. i. nur die eine von den beiden vereinigten Tätigkeiten, unterschob, glaubte er in der Gegenüberstellung von dem, was insgemein Kunst genannt wird, und der Poesie in der Kunst den alten Gegen-

[1]) a. a. O. S. 334.

satz zwischen dem Bewussten und Bewusstlosen, Ideellen und Objektiven, von dem die Kunst überhaupt ausgeht, wieder zu erblicken. Nun sollte dieser Gegensatz aber durch das Genie eben aufgehoben werden. Und in der Tat wird das inbezug auf das Verhältnis zwischen «Kunst» und «Poesie» von Schelling auch ausgesprochen, wenn schon nur kurz und andeutungsweise. Keiner von beiden Faktoren «könne einzeln und für sich, ebensowenig auch eine abgesonderte Existenz beider das Vollendete hervorbringen», sodass, «weil die Identität beider nur ursprünglich sein kann, das Vollendete nur durch das Genie möglich ist» (III. S. 619). Konsequentermassen müsste eine solche «Vollendung» eine Vereinigung des Bewussten mit der Vereinigung des Bewussten und Bewusstlosen sein. Die Verwirrung liegt auf der Hand. In der auf dem eigentlichen Identitätssystem basierenden Kunstphilosophie der «Vorträge» hat Schelling sodann den ursprünglichen Irrtum weitergebildet, indem er aus ihm eine neue Konstruktion entwickelte, die über die Erklärung des genialen Aktes aus einer Identität des Bewussten und Bewusstlosen, des Unendlichen und Endlichen hinausgeht. Zwar hören wir wieder, dass «Kunst auf der Identität der bewussten und der bewusstlosen Tätigkeit beruht» (V., S. 384), und dass sich in ihr deshalb die Identität oder, wie es jetzt heisst, «die Indifferenz des Idealen und Realen *als* Indifferenz darstellt. Denn die Kunst ist an sich weder ein blosses Handeln, noch ein blosses Wissen, sondern sie ist ein ganz von Wissenschaft durchdrungenes Handeln, oder umgekehrt ein ganz zum Handeln gewordenes Wissen, d. h. sie ist die Indifferenz beider» (V., S. 380/381). Die künstlerische Intelligenz, das Genie, ist eine Vereinigung der theoretischen und praktischen Intelligenz, wie sie es im S. d. tr. Id. auch war. Nun aber werden auf Grund der früheren Gegenüberstellung von dem, was insgemein Kunst genannt wird, als der vermeintlichen Repräsentation des Subjektiven oder nunmehr Idealen, und der Poesie in der Kunst, als der vermeintlichen Repräsentation des Objektiven oder nunmehr Realen, neuerdings zwei gegensätzliche Seiten des genialen Produzierens konstruiert, d. h. nicht etwa zwei gegensätzliche Seiten *im* genialen Produzieren, sondern gleichsam zwei Modifikationen des genialen Produzierens selbst. «Die reale Seite des Genies oder diejenige Einheit, welche Einbildung (= «Ineinsbildung») des Unendlichen ins Endliche ist, kann im engeren Sinne die *Poesie*, die ideale Seite oder diejenige Einheit, welche

Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist, kann die *Kunst* in der Kunst heissen» (V., S. 461). Demnach wäre die geniale Produktion, als Indifferenz des Idealen und Realen, in der «Poesie» selbst wieder real und in der «Kunst in der Kunst» selbst wieder ideal, d. h. es müsste eine reale Indifferenz des Idealen und Realen und eine ideale Indifferenz des Idealen und Realen geben. Die reale Seite der genialen Indifferenz produziert das Erhabene und die ideale das Schöne. Denn «die erste der beiden Einheiten, die, welche Einbildung des Unendlichen ins Endliche, drückt sich an dem Kunstwerk vorzugsweise als *Erhabenheit*, die andere, welche Einbildung des Endlichen ins Unendliche, als *Schönheit* aus» (ebenda).[1] Somit wäre auch der Kunstcharakter des Produkts in zwei gegensätzliche Modifikationen getrennt und überhaupt das Wesen der Kunst nicht auf eins, sondern auf zwei verschiedene Prinzipien gebracht? Eine solche Spaltung des Kunstprinzips liegt indessen nicht vor, da jene Modifikationen als solche von nur relativer Bedeutung sind und ihrer Absolutheit einander einschliessen. «Das Erhabene in seiner Absolutheit begreift das Schöne, wie das Schöne in seiner Absolutheit das Erhabene begreift. Dies ist allgemein schon daraus einzusehen, dass das Verhältnis beider wie das der beiden Einheiten ist, von denen aber jede gleichfalls in ihrer Absolutheit die andere begreift (V., S. 468). Die absolute «Poesie» ist zugleich «Kunst in der Kunst», und die absolute «Kunst in der Kunst» ist zugleich «Poesie». Die Trennung der genialen Produktion in zwei einander entgegengesetzte Seiten, in eine ideale und eine reale Seite, hebt sich gleichzeitig von selbst wieder auf, indem sie auf eine nur relative Differenzierung einer absoluten Einheit zurückgeführt wird. Es ist dies nur dadurch möglich, dass hier der Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen allenthalben

---

[1] Auch im S. d. tr. Id. wird einmal, bei der Ableitung des „Charakters des Kunstprodukts“, das Erhabene in seinem Unterschied von der Schönheit erwähnt. Bei der Erhabenheit wird der unendliche Gegensatz nicht, wie bei der Schönheit, in dem dargestellten Objekte, sondern nur durch die Anschauung des Subjekts aufgehoben. „Wo Erhabenheit ist, ist der Widerspruch nicht im Objekt selbst vereinigt, sondern nur bis zu einer Höhe gesteigert, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt“ (III. S. 621). Also „liegt hier die ästhetische Anschauung, welche beide Tätigkeiten in unerwartete Harmonie versetzt, nicht im Künstler, sondern im anschauenden Subjekt selbst“ (ebenda). Damit ist aber das Erhabene als Objekt oder Kunstprodukt nicht aus dem Wesen der ästhetischen Produktion abgeleitet und aus ihr auch nicht ableitbar, d. h. es ist, als angebliches Kunstwerk, im Grunde überhaupt nicht ästhetisch und eben kein Kunstwerk.

kein absoluter und unendlicher ist, wie der zwischen dem Bewussten und Bewusstlosen, Subjektiven und Objektiven, im S. d. tr. Id. Gemäss dem dogmatischen Grundprinzip des eigentlichen Identitätssystems, das absolute Gegensätze überhaupt nicht mehr kennt.

Kehren wir noch einmal in die Kunstphilosophie des S. d. tr. Id. zurück. In der Art, wie Schelling dort ein deutliches Versehen Kants nachgeahmt hat, offenbart sich gerade seine Abhängigkeit von der Kantischen Aesthetik. Diese Abhängigkeit hat ihn wahrscheinlich auch veranlasst, eine Scheidung zu wiederholen, die der ganzen Natur seiner geistigen Persönlichkeit hätte widerstreben müssen, nämlich Kants Scheidung zwischen Genie und Wissenschaft.

Kant sagte, durch das Genie könne nur der schönen Kunst, nicht aber der Wissenschaft eine Regel gegeben werden (cfr. Ukr. S. 183). Denn in der Wissenschaft werde nur nach *bestimmten* Regeln verfahren, die begrifflich festgelegt und demgemäss zu lernen seien. Eine bedeutende Erfindung auf wissenschaftlichem Gebiete werde durch Nachdenken und Forschen erzielt, und der betreffende Gelehrte könne seine wissenschaftlichen Gedanken einem jeden nach jenen festgelegten Regeln begreiflich machen, sodass dieser die vorgetragene Gedankenentwicklung ebenfalls durch Nachdenken sich anzueignen, also zu lernen vermöge. Deshalb «ist im Wissenschaftlichen der grösste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden» (Ukr. S. 184).

Die Scheu vor dem Begrifflichen war also der Grund, weshalb Kant die geniale Begabung auf die schöne Kunst beschränkte und von der Wissenschaft ausschloss. Er hatte zwar das Eindringen gerade begrifflicher Elemente in seine Lehre vom Aesthetischen überhaupt und vom Genie im Besonderen nicht zu hindern vermöcht, inbezug auf die Wissenschaft glaubte er aber, dass die Allgemeinheit der begriffsmässig festgelegten Methode der wissenschaftlichen Arbeit eine Originalität des wissenschaftlichen Erfindens unmöglich machen müsste. Indessen die bestimmten Regeln, nach denen die Wissenschaft allerdings verfährt, gelten tatsächlich nur für die methodische Entwicklung von Gedankenreihen, die aus einem Grundgedanken abgeleitet sind, nicht aber auch immer für die «Erfindung» dieses Grundgedankens selbst. Den Vortrag und die wissenschaftliche Verwertung einer wissenschaftlichen Idee kann der

Schüler durch Nachdenken wohl verstehen und lernen. Er kann sie *nach*denken, ähnlich wie man die Schönheit eines Kunstwerkes, in dem ästhetische Ideen ausgedrückt sind, «*nach*empfinden», wie man im Leben sagt, oder, korrekter ausgedrückt, nachfühlen kann; jedoch um sie zu *er*denken, dazu ist eine Begabung erforderlich, die, wie die Erfahrung lehrt, Naturanlage ist und demnach von der des Genies nicht wesentlich verschieden zu sein braucht. Solche neuen Gedanken hervorragender Geister der Wissenschaft und der Naturerkenntnis, wie die Ideen Keplers oder des Kopernikus und selbst Newtons, den Kant als Beispiel anführt, sind ursprünglich plötzliche Einfälle, von denen der Gelehrte selbst nicht wissen wird, wo sie herkommen, und die erst durch ihre begriffliche Fassung und Ausbildung unter die bestimmten Regeln der Wissenschaft gebracht werden und so ihre Fruchtbarkeit für eine allgemeine wissenschaftliche Erkenntnis offenbaren. Auch die grossen Denker lassen ihre unklare Phantasie schweifen, aus der unvermittelt der deutliche Gedanke auftaucht. Er ist eine spontane und originale Erkenntnis, die ihren letzten Grund im Subjekt haben muss, und auf die sich die Kantische Erklärung einer glücklichen Mischung von Einbildungskraft und Verstand wohl anwenden liesse. Indem das verworrene Spiel der Einbildungskraft sich plötzlich zu einer klaren Idee fixiert, würde es in Zusammenstimmung mit dem gesetzgebenden Erkenntnisvermögen, dem Verstande, geraten sein. Die neue Idee befände sich so nicht im Missverhältnis, sondern im harmonischen Verhältnis zu der gesetzlichen Verknüpfung alles Wahrnehmbaren überhaupt, sodass daraus die Möglichkeit ihrer nachweisbaren Uebereinstimmung mit dem natürlichen Sein, ihre wahrscheinliche Richtigkeit sich ergäbe. Die neue Idee erschiene damit als die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Wahrheit, durch die auch der Wissenschaft gleichsam «eine Regel gegeben wird».

Die Erklärung, die Kant vom Genie des Künstlers gegeben hatte, kann also, ohne in ihrer wesentlichsten Bedeutung eine Beeinträchtigung zu erfahren, auf die wissenschaftliche Naturgabe übertragen werden. Eine solche Uebertragung liesse sich so formulieren, dass auch die geniale Wissenschaft auf einem künstlerischen Prinzip beruht. Nun war das ganz und gar in der romantischen Atmosphäre atmende Naturell von Schellings Geist darauf angelegt, Gegensätze in umgreifenden Formeln und gebieterischen Synthesen zusammenzufassen, um das Ganze gleichsam von oben frei

und souverän überschauen zu können, darauf angelegt, den unmittelbaren Eindruck der lebendigen Anschauung des geistigen Auges für das untrüglichste Mittel der Erkenntnis zu halten und damit auch das innere Wesen der Wissenschaft als Kunst aufzufassen. Es wäre demnach zu erwarten gewesen, dass sich bei ihm jene Uebertragung ohne weiteres und von selber vollzogen haben würde. Sie hätte um so leichter geschehen können, als nach dem S. d. tr. Id. das begriffliche Element von der freien und subjektiven Tätigkeit, die in der genialen Konzeption mit der objektiven Gesetzmässigkeit vereinigt wird, nicht mehr ursprünglich und notwendig ausgeschlossen ist. Dennoch bemerkt Schelling ausdrücklich, dass Kunst und Wissenschaft «sich in ihrer Tendenz entgegengesetzt sind» (III. S. 623), und dass «das Genie nur in der Kunst möglich ist» (III. S. 616).[1] Im Gegensatz zur Kunst löse die Wissenschaft ihre Aufgaben auf «mechanische» Weise. Jedoch die rigorose Einseitigkeit der Kantischen Scheidung vermag er auch hier schon nicht mehr ganz aufrechtzuerhalten. Er macht das Zugeständnis, dass die Gewinnung grundlegender wissenschaftlicher Erkenntnisse, die Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe auf geniale, d. i. im Grunde künstlerische, Weise nicht unmöglich sei. Mindestens ebenso möglich sei es aber andererseits, dasselbe durch wissenschaftliche, d. i. mechanische, Methode zu erlangen: und das letztere sei das Gewöhnliche, sodass man von einer besonderen genialen Begabung für Wissenschaft nicht reden könne. Die Beziehungen des Genies zur Wissenschaft seien somit problematisch, d. h. «man kann wohl immer bestimmt sagen, wo es nicht ist, aber nie, wo es ist», während «das, was die Kunst hervorbringt, allein und nur durch Genie möglich ist» (ebenda).

Im Grunde hat Schelling auch den Gegensatz zwischen Kunst und Wissenschaft nur aufgestellt, um ihn zugleich, wenigstens der Sache nach, wieder aufheben zu können. «Beide sind sich in ihrer Tendenz so sehr entgegengesetzt, dass, wenn die Wissenschaft je ihre ganze Aufgabe gelöst hätte, wie sie die Kunst immer gelöst hat, beide in Eins zusammenfallen und übergehen müssten, welches der Beweis völlig entgegengesetzter Richtungen ist» (ebenda). Die letzte Aufgabe ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Identität

[1]) In offenbarem Widerspruch hiermit steht eine Bemerkung der bereits herangezogenen Stelle in der praktischen Philosophie, an der Schelling die Naturanlage, das „Talent oder Genie", zu erklären versucht, „und zwar nicht nur Genie zu Künsten oder Wissenschaften, sondern auch Genie zu Handlungen" (III. S. 549).

und synthetischen Einheit des Ichs, und sofern die Wissenschaft dieses Ziel zum Gegenstand hat, ist sie Philosophie, und in ihrem letzten und höchsten Ziel wird jede Wissenschaft immer Philosophie werden müssen. In der Kunst wird diese letzte Aufgabe durch jedes einzelne Kunstwerk gelöst, während sie für die Wissenschaft eine unendliche ist. Deshalb ist die Kunst «das Vorbild der Wissenschaft» (ebenda), und es bleibt zu erwarten, «dass die Philosophie und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung in den Ozean der Poesie zurückfliessen» (III. S. 629). Eine Aesthetisierung des philosophischen Grundprinzips ist damit halb postuliert. Indem das, was die Philosophie nicht äusserlich darstellen kann, in der genialen Kunst objektiv anschaulich gemacht wird, ist diese «das einzige und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie» (III. S. 627). Die von der Kunst zur Darstellung gebrachte absolut synthetische Einheit des Selbstbewusstseins kann in der Philosophie nicht ebenfalls anschaubar dargestellt, sondern nur intellektuell angeschaut werden, weswegen auch die ästhetische Anschauung die objektiv gewordene intellektuelle genannt worden ist. Dieses intellektuelle Anschauen ist nun aber nicht etwa nur eine Möglichkeit der Philosophie, sondern überhaupt die erste Bedingung für jedes Philosophieren als das Verfahren einer wahrhaften Transzendental-Philosophie. Der Transzendental-Philosoph *muss* der intellektuellen Anschauung fähig sein, um überhaupt transzendental philosophieren zu können. Denn um die Entwicklung des Selbstbewusstseins reproduktiv wiederholen zu können, muss er vor allem den ursprünglichen absoluten Akt des Selbstbewusstseins reproduzieren, in dem das Ich als reines Ich Subjekt und Objekt zugleich und mit sich selber identisch ist. Soll der Transzendental-Philosoph dies, wie wir wissen, «durch einen *ästhetischen* Akt seiner Einbildungskraft» vermögen, so wird er zum mindesten eine künstlerische Natur haben müssen. Schelling selbst hat den ästhetischen Charakter der intellektuellen Anschauung auch zugegeben, indem er gegen Anfang des S. d. tr. Id. eben betonte, dass sie «nur durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft möglich ist, dass also die Philosophie ebensogut wie die Kunst auf dem produktiven Vermögen beruht und der eigentliche Sinn, mit dem sie aufgefasst werden muss, der *ästhetische* ist» (III. S. 351). Damit ist eigentlich gesagt, dass die Philosophie als Wissenschaft auf einem künstlerischen

Prinzip beruht, und wenn die ästhetische Anschauung die objektiv gewordene intellektuelle genannt wurde, so könnte man umgekehrt die intellektuelle Anschauung die subjektiv gebliebene ästhetische nennen.

Zur ausdrücklichen Anerkennung dieses Verhältnisses von Kunst und Wissenschaft schritt Schelling bald fort. Dass die Philosophie «ein angeborenes Vermögen, ein freies Geschenk und durch Schickung verliehen ist», und dass für das wissenschaftliche Denken eine «höhere Eingebung» gilt, «die man wissenschaftliches Genie nennt», wird in den «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» wiederholt ausgesprochen. In dem ganzen Geltungsbereiche des eigentlichen Identitätssystems beruhen Kunst und Philosophie auf einem und demselben Prinzip, das ursprünglich das spezifisch ästhetische war. Die Darstellung des Absoluten ist sowohl das Wesen der Kunst, als auch das der Philosophie. Die Philosophie stellt das Absolute im Urbilde dar, während die Kunst es im Gegenbild darstellt, sodass beide selbst wieder sich wie Urbild und Gegenbild zu einander verhalten; und wenn früher die Kunst das Vorbild der Wissenschaft war, so ist jetzt umgekehrt die Philosophie das Vorbild der Kunst [1]).

Nicht nur den Sinn der Philosophie hat Schelling innerhalb des Identitätssystems ästhetisiert, sondern und hauptsächlich den Gegenstand des Philosophierens, den Weltprozess selbst. Er erhob die aus dem Aesthetischen stammende Formel zu einer solchen, die das ganze Weltbild begreift, zu einem universalen Prinzip. Und eben dies macht es erklärlich, dass eine Philosophie, welche dieses ästhetisch gebaute Weltbild in dogmatischer Kühnheit zur Darstellung bringt, nun wieder — gleichsam rückwärts — zum Vorbild der Kunst werden konnte [2]).

Bereits im S. d. tr. Id. lässt sich der ganzen Entwicklnng des Selbstbewusstseins eine ästhetische Grundtendenz nachweisen. Denn die Eine absolut synthetische Handlung des Selbstbewusstseins, durch

---

[1]) Cfr. V. S. 266 fg., 217, 348, 369. In einer im „Kritischen Journal der Philosophie“ veröffentlichten Rezension eines aus dem Schwedischen übersetzten Buches „Benj. Carl H. Höyer, Abhandlung über die philosophische Konstruktion“ hat Schelling aus diesem den Gedanken, dass „Philosophie ebensowohl Kunst als Wissenschaft sei“, in Sperrdruck wiedergegeben (ebenda S. 141). Allem Anschein nach bedeutet diese Wiedergabe den Ausdruck eines vom Rezensenten gespendeten Beifalls. Denn der ganze Ton der Besprechung ist überaus günstig gehalten (cfr. ebenda S. 150/151).

[2]) Cfr. Haym, a. a. O., S. 837 fg.; cfr. S. 657.

die alles gesetzt wird, was für das Ich überhaupt gesetzt ist, vollzog sich durch einen Akt intellektueller Anschauung. Ist aber die intellektuelle Anschauung nur als *ästhetischer* Akt der Einbildungskraft möglich, so muss auch die Eine Handlung des Selbstbewusstseins ein solcher ästhetischer Akt sein. Indem das absolute Ich in ihr sich selbst schafft, ist es eine zugleich subjektive und objektive Tätigkeit, wie sie die geniale Intelligenz charakterisiert. Die ganze Entwicklung des Selbstbewusstseins, die sich aus dem unendlichen Gegensatze in dieser Einen absolut synthetischen Handlung entfaltet, wird dadurch in eine ästhetische Richtung gebracht. Durch die gesamte Entwicklung des Selbstbewusstseins zieht sich das Bestreben hindurch, die ursprüngliche Identität des Subjektiven und Objektiven wieder herzustellen, bis diese Wiederherstellung endlich durch die künstlerische Produktion realisiert wird und allein durch sie realisiert werden kann. Also könnte man sagen: die ganze Entwicklung des Selbstbewusstseins ist ein immer wieder erneuerter und immer wieder misslingender Versuch zur künstlerischen Produktion, die durch das Genie erst zur Wirklichkeit wird. Im eigentlichen Identitätssystem ist nun die Identität des Subjektiven und Objektiven von vornherein immer und überall realisiert. Sie wurzelt hier nicht mehr im Ich, sondern sie ist von der Bedingung durch das Subjekt abgelöst und zum hypostasierten Ansich, zu einem für sich selbständigen substanziellen Substrat der Dinge geworden. Denn das absolut Identische ist in seiner Offenbarung nicht mehr an den Akt des Selbstbewusstseins gebunden, sondern es kommt überein mit der absoluten Vernunft, die sich in der Ganzheit des Universums manifestiert. In diesem universalen Prozess sind das rein Subjektive und das rein Objektive nicht in einem absoluten Gegensatz von einander getrennt, der sodann erst vereinigt sein will, wie ihre Identität im S. d. tr. Id. durch die Produktionen des Ichs in den absoluten Gegensatz zwischen der bewussten Intelligenz und dem bewusstlosen Nicht-Ich aufgelöst wurde, sondern ein rein Subjektives und ein rein Objektives gibt es nicht mehr. Das eine überwiegt auf der einen Seite das andere und umgekehrt, und im Ganzen halten beide einander das Gleichgewicht. Die im All sich offenbarende absolute Vernunft ist eine *totale* Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, sodass ihre Identität, wenn auch in den einzelnen Teilen quantitativ differenziert, d. i. in relativer Identität, so doch eben immer und überall *als Identität* in die Erscheinung tritt und dem Wesen nach jedem Teile

des Ganzen als eine und dieselbe *absolute* Identität innewohnt. Das gesamte Universum ist eine fortwährende Darstellung dieser Identität. Damit hat es den Charakter des Kunstprodukts angenommen, und die Offenbarung des Absoluten im Weltprozess ist wie Ein grosser Akt ästhetischen Schaffens. « Das Universum ist in Gott als absolutes Kunstwerk und in ewiger Schönheit gebildet », sagt Schelling (V[1]., S. 385), und wir können hinzufügen: Gott ist das Genie, das dieses Kunstwerk hervorbringt. Die absolute Vernunft ist der als göttlicher Verstand in eine metaphysische Wirklichkeit gesetzte und genialisierte intellectus archetypus Kants.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LIV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Weltentstehungslehre

des

Descartes

Von
Dr. Karl Jungmann
Rorschach

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
1. Erkenntnistheoretische Grundlage	3
2. Die allgemeinen physikalischen Erscheinungsformen	9
a) Die Grundform physischen Geschehens	10
b) Sinnesqualitäten	13
c) Durchbildung	18
3. Die speziellen Erscheinungsformen	28
a) Anorganische Welt	28
b) Organismen: Pflanzen; Tiere (Physiologie, Embryologie)	29
c) Mikro-Makrokosmos	36
Anhang: Die Werke Descartes' (Textkritisches)	39
a) Entstehung	39
b) »Le Monde« von 1633	43
c) »Le Monde« von 1629	48

Aus der bunten Mannigfaltigkeit der Erfahrung strebt der „Weise“ zum einheitlichen Bilde des Weltganzen und findet keine Ruhe, ehe er eine Hochburg erklommen, von der aus Täler und Höhen übersehen und richtig eingeschätzt werden können. Hier erst sieht er sich von den beengenden Banden der Alltäglichkeit befreit und fühlt den belebenden Odem geistiger Freiheit.

Was für den Einzelnen gilt, gilt auch für den menschlichen Geist in seiner Gesamtheit. Aus dem empirischen Tatsachenmaterial strebt er hinaus zu einer dasselbe beherrschenden Weltauffassung. Die Weltanschauung einer Generation, einer Epoche, entspricht deshalb immer dem jeweiligen Stande der empirischen Forschung und wird sub specie aeternitatis immer nur relative Richtigkeit besitzen. Werden die Mauern einer solchen geistigen Hochburg durch neues Tatsachenmaterial erschüttert, dann wird der Ruf nach einem neuen geistigen Heim immer mächtiger. Während Skeptiker durch Aufdeckung aller Schwächen der alten Heimstätte die Unruhe steigern, legen positive Geister Hand an ein neues Werk, Pläne entwerfend oder Bausteine bearbeitend. Wenn ihnen dabei auch die Richtschnur noch fehlt, wenn sie den Blick auf den universellen Einheitspunkt auch verlieren und Stücke meisseln, die niemals Verwendung finden können, so sind sie doch vom Geisteshauche der Gesamtheit erfüllt, decken mögliche Irrwege auf, reizen zum Widerspruche und beleben damit das eifrige Streben nach einem neuen grossen Ganzen. In all diesem Bienenfleisse der Zeit erscheint dann der wahre Baumeister, der mit genialem Blicke die Lage überschaut, den gewaltigen Plan zu einem neuen Dome entwirft und diesen stilgerecht zu Ende führt. Vor dem gerüstfreien Baue steht der Meister, der Schwächen sich wohl bewusst, aber des Ganzen sich freuend. Doch — dort gräbt schon wieder der schwarze Chor der Zweifler und sucht jene Säule zu Falle zu bringen, die ihm für eine Ewigkeit auf Felsen begründet schien. Der Meister sinkt — die Zweifler graben: ein ewiges Ringen und Wogen am Gängelbande der Zeit, und die Richtschnur? führt sie höher oder bleibt sie ewig gleich?

Ein Blick auf die Geschichte unseres abendländischen Geisteslebens zeigt uns als Resultat jahrhundertelangen Ringens den gewaltigen christlich-aristotelischen Sphärenbau. In ihm weilten Geschlechter nach Geschlechter, staunend ob der Grösse und Einheit und andächtig niederknieend. Langsam nur regte sich der zagende Sinn, langsam nur erstand ein neuer Geist. Aber steter Tropfen höhlt den Stein, und trotz Anwendung aller möglichen Mittel konnten die Tronwächter des kirchlichen Aristoteles schliesslich den Zusammensturz nicht mehr aufhalten. In heisser Sehnsucht nach einem neuen, das lebensfrische Denken und Fühlen befriedigenden Tempel entstehen da und dort Pläne und Bauten, die nur momentan Unterkunft bieten, bis Giordano Bruno mit dichterischer Kühnheit sein System entwirft und mit feuriger Beredsamkeit die Massen in Staunen versetzt. Vor dem Ernste der kühlen Seinsforschung vermag auch sein Werk nicht standzuhalten; aber in der von ihm gewiesenen Richtung sehen wir Descartes auf sicherem Grunde arbeitend und stilgerecht einen Bau vollendend. Auch sein Weltenbau bedeutet nur ein Teilstück in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens, ein Steinchen am Baue der universellen Erkenntnis; dem Ansturme der rastlos drängenden Zeit vermochte er nicht lange standzuhalten. Verlassen von der Gunst der Zeiten, abseits von der Strasse des wogenden Lebens verbleibt er noch als „Ruine“ strebenden Geschlechtern ein Wahrzeichen universellen Wahrheitsstrebens. Sich den Bau zu rekonstruieren, es ist nicht blosse Befriedigung romantischer Phantasterei, sondern entspringt dem Bedürfnis, dem Gange des menschlichen Geisteslebens nachzuforschen, um durch eine Erkenntnis desselben die Gefahren zu erkennen, die auf dem Marsche in die finstere Zukunft drohen könnten.

---

1. Erkenntnistheoretische Grundlage.

Ich bin ein denkendes Sein und erkenne mich als solches wesensverschieden von jener Substanz, die ich vermittelst der Sinnesorgane existierend erfahre. Sie ist an sich unerkennbar, aber perzipierbar und in diesen Erscheinungsformen auch denkbar. So lautet Descartes' Antwort auf die Frage: Wie ist Physik als Wissenschaft möglich. Ehe ich mich dieser selbst zuwenden kann, müssen die einzelnen auf die Körperwelt sich beziehenden Denkelemente klar und deutlich durchdacht werden, unbekümmert darum, wie sie erfahren werden. Neben den allen Substanzen zukommenden Ideen der Existenz, der Dauer, der Zahl etc. gibt es nur einige wenige Denkelemente, in denen die sinnlich erfahrbare Substanz weiterhin seiend perzipiert wird und die als sie charakterisierende Erscheinungsformen angesehen werden müssen: die Ideen der Ausdehnung, der Gestalt und der Bewegung [1]. Nur sie seien hier speziell geprüft, wobei aber nicht vergessen werden darf, dass sie niemals isoliert existieren, sondern eben nur verschiedene Denk- d. h. Erscheinungsformen der Erfahrungseinheit repräsentieren.

Die Idee der *Ausdehnung* repräsentiert das Wesen der vermittelst der Sinne existierend erfahrbaren Substanz [2]. Wohl erfahre ich auch Substanzen, die nicht ausgedehnt sind, aber niemals habe ich die Perzeption der Ausdehnung ohne die Perzeption einer Substanz; einem Nichts kann niemals ein Attribut seiend zugeschrieben werden [3]. Logisch lassen sich zwar die Ideen: Ausdehnung und Sein klar und deutlich trennen. Die Scheidung ist auch üblich und die isoliert gedachte Idee der Ausdehnung wird speziell Raum genannt. Sie kann aber niemals seiend gedacht werden ohne die Idee des Seins, d. h. der Substanz. Für den Realitätsdenker repräsentiert also die Idee der Ausdehnung immer ein Sein an sich; für den Sachlogiker schliesst die Annahme eines leeren Raumes einen

---

NB. Grundlage bildet die kritische Ausgabe der Werke Descartes' von Adam und Tannery; ich zitiere kurz Band-, Seiten- und Zeilenzahl; z. B. III, 265, 23. — Im weitern benützte ich die Ausgabe von Cousin, kurz z. B. C 4, 263, an entscheidenden Stellen auf die Erstausgaben zurückgreifend.

[1] III, 665, 9 — Princ. I, 48.

[2] Princ. I, 53 ff. — Med. VI — Notae (C 10, 77 ff.) — C 11, 299 — C 4, 251.

[3] Princ. I, 52.

Widerspruch in sich; denn das hiesse: ein Sein nichtseiend denken. Das Vacuum ist somit denkunmöglich, nicht-seiend, eine Chimäre. Handelt es sich aber dabei nicht um eine Erfahrungstatsache? Keineswegs; das Wort „leer“ hat nur relative Bedeutung. Wir nennen einen Raum dann leer, wenn wir in demselben nicht jene Objekte finden, die wir erwarteten, oder wenn die Bewegung eines Körpers in demselben weder gehemmt noch gefördert wird [1].

Whewell berichtet in seiner « Geschichte der indukt. Wissenschaften », Bd. II, 139, allerdings ohne den Gewährsmann zu nennen, Descartes habe seine Physik anfänglich auf die Hypothese des leeren Raumes aufgebaut und später umgearbeitet. Diese Mitteilung erhält eine sichere Stütze in dem Briefe vom 8. Okt. 1629 an Mersonne [2], wenn es da heisst: « Pour la Raréfaction, ie suis d'accord avec ce Médecin [3], et ay maintenant pris party touchant tous les fondemens de la Philosophie; mais peut-estre que ie n'explique pas l'Aether comme luy ». Daraus geht doch unzweideutig hervor, dass Descartes den das Vacuum ersetzenden Aether früher nicht acceptiert hatte. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, er habe früher das Vacuum acceptiert, obwohl er als echter, der Philosophie noch ferne stehender Empiriker demselben nicht abhold gewesen sein möchte. Betonen wir dagegen die Mitteilung des « Discours », er habe sich erst in Holland in bezug auf die philosophischen Grundlagen der Physik zu befriedigender Klarheit durchgerungen, vorher habe ihn niemand eines Wissens auf philosophischem Gebiete sich rühmen hören [4], so erscheint die Annahme wahrscheinlicher, er habe sich früher über diese Fragen überhaupt gar nicht entschieden. Whewells Bemerkung wird also in der Hauptsache wohl zu rechte bestehen bleiben, nur der Ton der Gehässigkeit ist ihr zu nehmen, wie er namentlich aus dem Folgesatz spricht, Descartes hätte den leeren Raum deshalb aufgegeben, weil er in Paris nicht mehr « Mode » gewesen sei.

Lasswitz, « Geschichte der Atomistik » Bd. II, 91, bekämpft vor allem diesen gehässigen Ton, dann aber auch die Mitteilung selbst. Er ignoriert, bewusst oder unbewusst, obige entscheidende Briefstelle, und seine Gegenbeweise sind unzureichend. Die Bemerkung: « Eine Vorliebe wird er für den leeren Raum kaum je gehabt haben », beweist so wenig wie die Fortsetzung: « Bei seinem Fortgange von Paris hatte er sich jedenfalls schon gegen denselben entschieden: denn damals war die Grundlage seines Systems bereits

[1] Princ. I, 16 ff.; III, 120; IV 21 — IV, 329, 6 — 224, 4 — V, 271 f. — 345, 9 — vergl. II, 211, 24 — III, 75, 20 — 60 — IV, 231 — 700, 11 — V, 223, 20 — 403, 12 — C 4, 234, 290.

[2] I, 25, 9.

[3] Man wird dabei wohl an Chandoux zu denken haben, den Referenten der Versammlung beim Nuntius. Ich sehe nicht, warum Tannery I, 30, nach einem anderen Mediziner sucht.

[4] VI, 31, 14 — 30, 10 — 557.

festgestellt und diese schloss den leeren Raum aus ». Uebrigens bricht Lasswitz selbst die Kraft seiner Behauptung, wenn er aus dem Briefe vom 15. April 1630 (I, 140, 6) noch einen Zweifel Descartes' in der Vacuumfrage glaubt heraushören zu müssen; zwar mit Unrecht, namentlich wenn man diese Stelle vergleicht mit der unstreitig damit im Zusammenhange stehenden Stelle I, 119, 2. Gegen seine These argumentiert Lasswitz weiterhin auch, wenn er Bd. II, pag. 93 bemerkt, in « Le Monde » von 1636 werde die Möglichkeit des leeren Raumes zwar wohl bestritten, der Ausdruck sei aber viel hypothetischer gehalten als z. B. in den « Principia ». Er stützt sich dabei auf die Stelle C 4, 234. Von einer hypothetischen Fassung in seinem Sinne kann hier aber kaum die Rede sein. Descartes sagt doch nur, dass die vorher aufgezählten, von den Sinnen klar und deutlich gelieferten Tatsachen zwar noch nicht beweisen, dass es keinen leeren Raum gebe, dass die Abhandlung aber zu umfangreich würde, wenn er seine eigentlichen, die Negation desselben verlangenden Gründe vorführen wollte. Kann übrigens das Vacuum formell schärfer verurteilt werden, als dies wenige Seiten vorher und nachher geschieht: C 4, 231, 254 wo es z. B. heisst: « Le vide n'est en effet qu'une chimaire ». Kurz: Welche Stellung Descartes in der Vacuumfrage vor 1629 eingenommen hat, lässt sich scheinbar nicht unzweideutig feststellen. Die 1629 durchgebildete philosophische Grundlage seiner Physik zwang ihn zu dessen Negation; in den später entstandenen Schriften begegnen wir in dieser Frage keinen Schwankungen mehr.

In *jeder* sinnlichen Erfahrung finde ich die Teilperzeption eines ausgedehnten Seins. Die sinnlich erfahrbaren Objekte sind ihrem Wesen nach also gleich. Die Himmel sind wesensgleich der Erde, und wenn es auch „ungezählte Welten" geben sollte, ich würde sie immer unter der nämlichen Form der Ausdehnung seiend erkennen. So weit meine Sinne reichen, erfahre ich immer die eine nämliche ausgedehnte Substanz seiend [1]. Ist sie endlich oder unendlich? Die Erfahrung gibt darauf keine Antwort, ebensowenig das Raisonnement. Die Erfahrung hat noch kein Ende erreicht; ich kann aber auch kein Ende denken; denn gedanklich werde ich immer weiter und weiter gewiesen. Umgekehrt lässt sich aber angesichts der erkannten Endlichkeit meines Erkenntnisvermögens auch die Unendlichkeit weder bejahen noch verneinen. Weder die Annahme der Endlichkeit noch jene der Unendlichkeit der ausgedehnten Substanz ist denknotwendig, das Problem somit unlösbar. An die Stelle der Alternative: fini ou infini setze ich ein in*de*fini, ein „Unbestimmbar" [2].

[1] Med. II, VI — Princ. I, 47 ff. — I, 151, 1 — IV, 570, 18.

[2] Princ. I, 26; II, 21 ff. — Notae (C 10, 198 ff.) — C 4, 247 — C 1, 280, 385, 429 — I, 86, 1 — 146, 8 — III, 293, 25 — IV, 333, 21 — V, 274, 5 — 344 f. — 356, 1 — 51, 23.

Vermittelst der Sinne erfahre ich eine einzige ausgedehnte Substanz existierend. So verschieden die weiteren Erscheinungsformen sein mögen, sie können nur als Modifikationen der Ausdehnung seiend gedacht werden, also niemals Wesenverschiedenheiten repräsentieren. Qualitative Unterschiede sind nicht denkbar ohne logischen Widerspruch. Sie sind denkunmöglich, nicht-seiend [1]. Prüfen wir nun, wie die ausgedehnte Substanz differenziert gedacht werden kann: Erfahrungsgemäss und gedanklich erkenne ich sie als *teilbar*. Ob endlich oder unendlich, auch diese Frage bleibt unbeantwortbar. Die unendliche Teilbarkeit bejahen oder verneinen wollen angesichts der Endlichkeit meines endlichen Seins, wäre ein vermessentliches Ansinnen. Aber auch die Annahme der endlichen Teilbarkeit ist nicht denknotwendig; denn soweit ich gedanklich teile, gedanklich sind die Teile immer noch weiter teilbar; eine Grenze der Teilbarkeit wird logisch niemals erreicht. Es sind also auch hier die positiven Angaben: „endlich oder unendlich" durch ein „unbestimmbar" zu ersetzen. Daraus ergibt sich als notwendige Konsequenz, dass Atome d. h. letzte unteilbare Teile zwar wohl möglich, aber nicht denknotwendig sind. Für unser menschliches Denken schliesst also deren Annahme einen logischen Widerspruch in sich [2].

In « Le Monde » von 1633, wo Descartes auf seine Korpuskeln, d. h. auf die tatsächlich anzunehmenden, gedanklich und de facto aber immer noch weiter teilbaren kleinsten Teilchen zu sprechen kommt [3], heisst es allerdings: « Si vous daignez regarder ces petits corps qu'on nomme communement des atomes », und einige Seiten vorher und nachher [4] nennt er dieselben direkt Atome. Angesichts der Briefstelle I, 140, 3 (15. April 1630): « il ne les faut pas imaginer comme des atomes » darf aber daraus kaum erschlossen werden, Descartes habe sich erst nach 1633 gegen die Atome entschieden. Wie die oben zitierte Stelle C 4, 227 deutlich beweist, verwendet er in diesem im Konversationsstile durchgeführten Werke den herkömmlichen, allgemein gebräuchlichen Terminus, unterschiebt ihm aber seine spezielle Bedeutung.

Die Idee der *Gestalt* bildet ein Element einer jeden Objektperzeption. Ich kann keine Gestalt an sich existierend denken ohne die Idee der Ausdehnung; nur ein ausgedehntes Sein lässt sich gestaltet existierend denken. Umgekehrt ist aber die Idee der Aus-

---

[1] III, 648, 4 — 505, 4 — 500, 10, 24 — 430, 24 — VI, 42, 30 — C 11, 263 — etc.

[2] Princ. II, 20 ff.; IV, 202 ff. — VI, 238, 27 — I, 191, 20 — III, 370, 3 — 191, 16 — V, 273, 20 — etc.

[3] C 4, 227. [4] C 4, 221, 229.

dehnung klar und deutlich existierend denkbar ohne die Idee der Gestalt. Das ausgedehnte Sein *muss* also nicht, *kann* aber gestaltet sein. Das logische Element: „Gestalt“ repräsentiert somit eine Modifikationsmöglichkeit der ausgedehnten Substanz. Die Zahl der möglichen Gestalten bleibt unbestimmbar, und ebenso wenig wie die Annahme der Atome ist die Annahme konstanter Gestalten eine Denknotwendigkeit [1].

Während ich mit der Idee der Gestalt gleichsam das Resultat der Differenzierung des ausgedehnten Seins perzipiere, repräsentiert die Idee der *Bewegung* das Differenzieren selbst, also kein Sein an sich, sondern einen Zustand, dem die ausgedehnte Substanz unterworfen ist, ein Uebergeführtwerden von einem Orte an einen anderen. Was gleichzeitig übergeführt wird, perzipiere ich als Einzelkörper. Unbeschadet der Eigenbewegung kann ein Körper zugleich an mehreren anderen Bewegungen beteiligt sein, wie z. B. die Räder der Uhr des Seemannes zugleich die Bewegungen des Mannes, des Schiffes, des Meeres und der Erde mitmachen, ohne dass ihre Eigenbewegung dadurch beeinflusst würde. Für ein volles Verständnis der Seinszusammenhänge müssen die Komplikationen entwirrt werden; betrachte ich aber den einzelnen Körper an sich seiend, so ist natürlich nur der ihn charakterisierende Zustand ins Auge zu fassen [2]. Jede Erfahrungseinheit repräsentiert eine Differenzierungs-, d. h. Zustands- oder Bewegungseinheit. Es kann also kein Einzelkörper existierend gedacht werden ohne die Idee der Bewegung, und ich perzipiere ihn als solchen, so lange als er in diesem seinem Zustande verharrt. Ein Einzelkörper kann somit niemals absolut ruhend gedacht werden. Mit dem Begriffe der Ruhe bezeichnen wir nur ein Verhältnis, eine Relation. Denke ich mich z. B. auf einem Einzelkörper seiend, so bleibt er im Verhältnis zu meinem Sein ruhend und nur die anderen Objekte der Erfahrung erscheinen mir bewegt. Er wird mir aber sofort auch als bewegtes Sein erscheinen, wenn ich meinen Standpunkt ändere. Absolut betrachtet gibt es also nur bewegte, keine ruhenden Einzelkörper [3].

Die eine, existierend erfahrbare ausgedehnte Substanz erkenne ich als ein im Zustande der Teilung seiendes, d. h. bewegtes Sein.

---

[1] Princ. I, 53 f.; II, 20, 34 — III, 475, 1 — C 4, 225.

[2] Princ. II, 23 ff. — C 4, 209 ff.; 220 ff. — C 11, 193 ff. — III, 648 — 650, 3 — V, 403, 26.

[3] Princ. II, 27; III, 29 — V, 550, 8.

Repräsentiert die Idee der Ausdehnung deren Wesen, so repräsentiert die Universalidee der Bewegung deren Zustand. Wie die Erhaltung des Seins an sich, so wird auch die Unveränderlichkeit ihres Zustandes verbürgt durch die Erkenntnis des Schöpfers dieser Substanz als unendlich vollkommenes, ewig unveränderliches Sein, d. h. die Quantität der Bewegung bleibt ein konstanter Faktor im Weltengeschehen[1]. Eine speziellere Prüfung der Idee der Bewegung führt zur Erkenntnis mehrerer immanenter Wahrheiten, *Bewegungsgesetze* genannt[2]: 1. Sie repräsentiert weder ein Sein noch eine intensive Grösse, sondern einen Zustand des Seins an sich. Der einzelne Körper bewegt sich also nicht aus eigenem Antriebe, sondern muss in diesen Zustand versetzt werden[3], und er verharrt in demselben, bis ein Anstoss zur Veränderung erfolgt. Das ist seine natürliche *Trägheit*[4] und wird je nach dem Gesichtspunkte Widerstands- oder Bewegungskraft genannt. Betrachte ich nämlich einen Körper als Anstoss-erleidend, dann nenne ich ihn ruhend und seine natürliche Trägheit Widerstandskraft. Betrachte ich ihn aber als einen Anstoss bewirkend, dann bezeichne ich ihn als bewegtes Sein und seine Trägheit als Bewegungskraft. Werden aber beide aufeinanderstossenden Körper als bewegte Sein ins Auge gefasst, so erscheint ihre Bewegungskraft zugleich als Widerstandskraft, d. h. sie leisten sich Widerstand nach dem Masse ihrer Bewegungskraft. Durch den Terminus „Kraft“ darf man sich nicht beirren lassen, sondern muss sich dessen wohl bewusst bleiben, dass damit niemals eine intensive Grösse bezeichnet sein soll, sondern nur ein Zustand[5]. 2. Erhält ein Körper einen Anstoss, so bewegt er sich im Sinne des Anstosses in gerader Richtung und behält diese Richtungstendenz so lange bei, bis er durch äussere Beeinflussung davon abgelenkt wird[6]. 3. Ist die Bewegungskraft eines Körpers kleiner als die Widerstandskraft eines anderen, ihm in den Weg tretenden Objektes, so wird er anstossen und zurückprallen, d. h. die Richtung ändern, ohne etwas von seiner Bewegung zu verlieren; ist aber seine Bewegungskraft grösser, dann wird er denselben mit sich fortreissen und dabei so viel von seiner Bewegungsgrösse verlieren, als der andere zur Mit-

[1] Princ. II, 36 — II, 543 — IV, 328, 25 — V, 403, 28 — 405, 2.
[2] Princ. II, 36 ff. — IV, 328, 25 — 468 ff.
[3] Princ. II, 36 — C 4, 224 - III, 648 ff.
[4] III, 619, 10 — 648, 5 — II, 543 f. — V, 135 f.
[5] III, 649, 12 — 653, 15.
[6] III, 619, 10 — 648, 2.

bewegung bedarf. Sieben verschiedene Fälle der Begegnung zweier Körper sind möglich und in jedem derselben liesse sich der Effekt der Begegnung durch eine einfache Addition resp. Subtraktion der Widerstands- und Bewegungskräfte feststellen, wenn es sich dabei um vollständig harte Körper handeln würde, die sich in einem leeren Raume begegneten. Diese Bedingung ist aber in der Wirklichkeit nie erfüllt. Die Verschiedenheit der Aggregatzustände und die als Reibung bezeichnete Wirkung der mit-seienden Körper macht die mathematische Berechnung im einzelnen äusserst schwierig[1]. Es sei deshalb nur ein für die Erklärung der Naturerscheinungen äusserst wichtiger Gedanke aus dieser systematisch-mathematischen Darstellung herausgehoben: Ein ganz kleiner, äusserst rasch bewegter Körper stosse auf einen grossen, langsam bewegten. Da seine Bewegungskraft trotz der äusserst raschen Bewegung doch kleiner ist als die Bewegungs- resp. Widerstandskraft des grossen Körpers, wird er zurückprallen, d. h. seine Richtungstendenz ändern und bei seiner Rückbewegung so viel vorauseilen, als seine Bewegung grösser ist. Der grosse Körper dagegen erleidet gar keine Modifikation seines Zustandes; er ist ein Riese, dessen Zustand durch das leichtbewegliche Zwergengeschlecht nicht beeinflusst werden kann. Kommt ein Einzelkörper also in eine äusserst fein differenzierte Gegend, so wird er in seiner Aktion weder gehemmt noch gefördert, d. h. er findet keinen Widerstand. Damit ist das Vacuum erklärt; denn „leerer Raum“ wird jene Substanzpartie genannt, die den Bewegungszustand eindringender Körper nicht beeinflusst[2].

2. Die allgemeinen physikalischen Erscheinungsformen.

Nach dieser logischen „Vorschule“ kann ich an das Studium der Wirklichkeit herantreten, d. h. auf Grund der sinnlichen Erfahrungen ein klares und deutliches, also denknotwendiges Weltgebäude zu errichten versuchen. Jede Erfahrungseinheit repräsentiert eine bestimmte Modifikation der einen ausgedehnten Substanz. Eine Naturerscheinung erklären heisst also, die diese speziellen Denkformen bewirkende Differenzierung der einen ausgedehnten Substanz klar und deutlich feststellen. Die sinnliche Erfahrung bildet die Grundlage und soll räsonnierend zum klaren und deutlichen Denk-

---

[1] II, 622, 26 — III, 601, 8. — Princ. II, 45, 53.
[2] IV, 183 f. — II, 482, 23 — Princ. II, 17.

gebilde durchgebildet werden. Descartes war unermüdlich im Sammeln und Nachprüfen des empirischen Materials und hat dieses durch selbständige Forschungen selbst zu bereichern versucht. Ob und wie weit ihm letzteres gelungen ist, dies festzustellen ist Aufgabe der Geschichte der Naturwissenschaften und liegt vollständig ausserhalb meines Zieles. Sofern eine allgemeine Orientierung nicht täuscht, scheint Descartes aber voll und ganz durch den damaligen Stand der Einzelwissenschaften bestimmt zu sein. In zwei Richtungen hatte die Renaissance mit kühnem Wagemut die beengenden Schranken scholastischen Denkens durchbrochen. Sie war einerseits hineingedrungen in die Unermesslichkeit des Universums, anderseits in die Wunderwelt des menschlichen Organismus, dort mit Kopernikus. Keppler und Galilei, hier mit Vesalius, Fabrizius und Harvey als Führern, und auf diesen durch die Freude an der Realität belebten Forschungsreisen hatte sie eine Fülle empirischer Tatsachen entdeckt, die Descartes gleich Bausteinen sorgfältig sammelt, um mit deren Hülfe sein einheitliches, grosszügiges Weltsystem durchzubilden. Ihn am Werke, d. h. allmählich zur Klarheit und Deutlichkeit seiner publizierten Darstellung fortschreitend zu zeigen, dies soll in Folgendem versucht werden.

a) Die Grundform physischen Geschehens; Astrophysik.

Mit welcher Sorgfalt Descartes die von der Astronomie seiner und früherer Zeiten erworbenen Forschungsresultate registrierte, beweist vor allem die erste Partie des dritten Teiles der „Prinzipia“ [1]. Sie interessieren ihn zwar nicht an sich, sondern nur als Mittel, die geheimnisvolle Natur zu entschleiern. Hinter der „Erscheinungen Flucht“ sucht er die Welt an sich zu denken. Diese erscheint uns in drei vollständig voneinander verschiedenen Formen: Licht-spendend, Licht-übermittelnd und Licht-reflektierend, d. h. als Sonnen, als Himmel und als Erde. Dieser Dreizahl der Erscheinungsformen muss eine Dreiteilung der einen ausgedehnten Substanz entsprechen. Ich muss also drei, nicht durch ihr Wesen, aber durch die Verschiedenheit der Differenzierung sich voneinander unterscheidende Substanzpartien annehmen, *Elemente* genannt: Sonnen-, Himmels- und Erdelement. Sie charakterisieren sich durch Grösse und Bewegung der Teilchen. Die Teilchen des Sonnenelementes (auch Feuerelement genannt [2]) sind kleiner und rascher bewegt als die

[1] Vergl. I, 102, 19 — 113, 1 — Princ. III, 120
[2] C 4, 238.

Teile des Himmelselementes, und diese sind ihrerseits kleiner und rascher bewegt als die Teilchen des Erdelementes, so dass also dem Grade der Differenzierung entsprechend das Sonnenelement auch erstes, das Himmelselement zweites, das Erdelelement drittes Element genannt werden kann. Aber auch die Teilchen des dritten Elementes sind so ausserordentlich klein anzunehmen, dass das kleinste Sandkörnchen noch Millionen derselben enthält[1]. Descartes nennt also Element, was wir gemeinhin mit dem Begriffe Aether seiend denken. Die drei Elemente sind drei verschiedene Aether, oder richtiger: Descartes denkt sich die eine ausgedehnte Substanz als Aether in drei verschiedenen Formen oder Stadien an sich seiend.

Die Erkenntnis der Unmöglichkeit des leeren Raumes und der Konstanz der Bewegungsquantität verlangt die Annahme von Umlaufsbewegungen, des mouvements circulaires[2]. Deren sind unendlich verschiedene und unendlich viele denkbar, also auch möglich. Gewisse kosmische Erscheinungen, speziell das Verhältnis der Planeten zur Sonne, lassen sich nur durch Annahme von *Wirbeln* ungezwungen erklären. Die Sonne befindet sich im Zentrum eines solchen Wirbels und wird von den in dem Himmelselemente schwimmenden Planeten umkreist. Zur Erklärung der Achsendrehung der Erde, der Bewegung des Mondes um die Erde, der Erscheinungsformen der Jupiter- und Saturnmonde (Keppler hatte die Saturnringe als Monde gedeutet) und ähnlicher Erscheinungen müssen innerhalb des Sonnenwirbels kleinere Wirbel mit den Planeten als Centren und innerhalb dieser Planetenwirbel noch kleinere Mondwirbel angenommen werden, so dass also die Einheit unseres Sonnenwirbels sechs Planetenwirbel einschliesst, die ihrerseits sieben weitere kleinere Wirbel in sich bergen. Jeder Fixstern ist wie die Sonne ein unbeweglicher Lichtspender und muss wie sie als Mittelpunkt eines eigenen Wirbels existierend gedacht werden, so dass es wenigstens so viele Wirbel geben muss, als Himmelskörper seiend erfahrbar sind. Dabei bleibt zu beachten, dass die Sonnen- resp. Fixsternwirbel unabhängig voneinander existieren, während die Planetenwirbel Teile des Sonnenwirbels, die Mondwirbel Teile des Planetenwirbels sind. Wie erklären sich weiter die eigentümlichen Erscheinungsformen der Kometen? wie die Tatsache, dass Sterne verschwinden und zum Teil wieder erscheinen? wie das Entstehen und Verschwinden der Sonnenflecken?

---

[1] C 4, 225 ff.
[2] I, 301, 4 — III, 75, 20.

Diese Tatsachen lassen sich deuten als Zeichen der „Veränderlichkeit“ des kosmischen Systems. Es sind deren allerdings nur wenige; sie bieten aber doch einen gewissen Anhaltspunkt, und wie sich Descartes auf Grund derselben die Weltentwicklung glaubt denken zu müssen, soll zunächst in Hauptzügen vergegenwärtigt werden.

Kosmogonie:[1] Denken wir uns in jenen Moment zurückversetzt, da die ausgedehnte Substanz geschaffen worden ist. Kein starres Sein liegt vor uns, sondern eine gleichmässig differenzierte, gleichmässig bewegte Masse. Sie erscheint in jener Form, in der wir noch jetzt den Himmel existierend perzipieren. Es gibt also nur eine Substanzform, *ein* Element, Himmelselement genannt; wir sehen aber den unermesslichen Weltenraum in unzählige Wirbel eingeteilt. Verfolgen wir die Entwicklung des uns zunächst liegenden. Die Wirbelbewegung beschreibend, reiben sich die feinen Teilchen und schleifen sich ab. Die losgelösten Stückchen sind ausserordentlich viel kleiner und bewegen sich viel rascher. Sie füllen die vorhandenen Lücken aus und bilden in ihrer Gesamtheit das erste Element. Die Wirbelbewegung bewirkt eine Tendenz aller Teilchen, sich vom Centrum zu entfernen. Sie folgen derselben um so leichter, je grösser, massiger sie sind. Sind also mehr Teilchen ersten Elementes entstanden als zur Ausfüllung der Lücken notwendig ist, dann werden sie von den intensiver nach der Peripherie drängenden Teilchen zweiten Elementes zurückgedrängt und sammeln sich im Centrum, eine Sonne bildend. Diese wird immer grösser, da infolge der Reibung immer neue überflüssige Teilchen ersten Elementes entstehen. Auf ihrer Wanderung nach dem Centrum, namentlich längs der Drehungsachse der Sonne, vereinigen sie sich aber leicht zu grösseren Stücken, d. h. zu Teilchen des Erdelementes. Diese werden von der feurigen Sonne wie Schaum in kochendem Wasser ausgestossen und bilden, wenn sie massenhaft auftreten, die Sonnenflecken. Wird eine Sonne durch solche Flecken vollständig eingehüllt, so leuchtet sie nicht mehr: der Fixstern verschwindet. Die feurige Sonnensubstanz vermag aber dieselben meist wieder aufzulösen in Teile ersten und zweiten Elementes, wie ja auch die meisten kochenden Flüssigkeiten bei längerem Kochen den anfänglich ausgestossenen Schaum wieder aufsaugen: der Fixstern leuchtet neuerdings. Ist die Fleckenschicht dagegen zu dicht, dann wird die Auflösung derselben unmöglich: der Fixstern bleibt für

[1] Princ. III, 1—146.

immer erloschen, was natürlich nicht ohne Einfluss bleiben kann auf die Wirbelbewegung. Gegenüber seinen Nachbarn erscheint der Wirbel geschwächt; er leistet ihnen nicht mehr den nämlichen Widerstand; seine äussersten Teilchen werden von ihnen mitgerissen. Es lösen sich immer mehr Teile ab und schliesslich wandert auch das Centrum, die erloschene Sonne mit dem Reste des Wirbels in einen dieser Nachbarwirbel über. Hier wird sie natürlich sofort von der Wirbelbewegung erfasst und muss mit dem Himmelselemente die betreffende Sonne umkreisen. Je weniger dicht sie ist, je kleiner die Quantität des dritten Elementes, desto weiter wird sie von dem sie umgebenden, intensiver nach der Peripherie tendierenden Wirbelelemente nach dem Centrum zurückgedrängt, bis sie endlich in einer ihrer Dichtigkeit entsprechenden Umgebung zur Ruhe kommt und nun in regelmässigen Bahnen die Sonne umkreist. Der ehemalige Fixstern ist ein *Planet* geworden. Auf diese Weise hat unser Sonnenwirbel als stärkster im Kampfe sechs verschiedene Nachbarwirbel mit sich fortgerissen; drei derselben: Jupiter-, Saturn- und Erdwirbel hatten ihrerseits früher schon sieben anderen Wirbeln das nämliche Schicksal bereitet, deren ehemalige Sonnen sie jetzt als sogenannte *Monde* umkreisen, so dass die ausgedehnte Substanz, die unser Sonnensystem repräsentiert, anfänglich in wenigstens 14 selbständige Wirbel eingeteilt gewesen sein muss. — Je dichter ein Planet ist, desto weniger weit sinkt er in den Wirbel ein, desto weiter vom Centrum entfernt wird er verharren. Ist nun aber ein Planet, d. h. eine eben mitgerissene ehemalige Sonne *zu* dicht, deren Fleckenschicht zu gross, dann wird sie dessenungeachtet doch in den Wirbel eindringen und auch sofort von der Wirbelbewegung erfasst werden. Da aber die dadurch bewirkte Tendenz, sich vom Centrum zu entfernen ungleich grösser sein wird als die entsprechende Tendenz eines gleich grossen Quantums des sie umgebenden Himmelselementes, so wird sie dieses zurückdrängen, d. h. ungehindert ihrer Tendenz folgen, also aus dem Wirbel herausgeschleudert werden und in einen neuen Wirbel eintreten, in dem sich der nämliche Prozess wiederholt, so dass die ehemalige Sonne in regellosen Bahnen, aber nach mechanischer Gesetzmässigkeit den Weltenraum durchwandert; sie ist zu einem *Kometen* geworden.

b) Die Sinnesqualitäten.

Mit Hülfe der Wirbeltheorie und der Dreizahl der Elemente lassen sich nun nicht nur alle kosmischen, sondern alle Erscheinungs-

formen der ausgedehnten Substanz ungezwungen erklären, ja sie ergeben sich daraus eigentlich von selbst[1]. Die allgemeinsten, d. h. die allen Objekten der Erfahrung zukommenden seien zunächst herausgehoben:

Der Schall: Wenn wir sprechen, wird durch die Bewegung der Sprachwerkzeuge eine Bewegung der atmosphärischen Luft hervorgerufen, und diese Bewegung wird mechanisch gesetzmässig von Luftteil auf Luftteil übertragen. Lächerlich wäre die Annahme, aus dem Munde des Sprechenden hommende Luft treffe auf das Ohr des Hörers; die Bewegung wird fortgepflanzt, nicht die Substanz. Der Ton ist also eine durch die Luft fortgepflanzte Bewegung irgend eines Körpers, die die Gehörnerven affiziert. Dass infolge der Bewegung der *einen* Glocke mehrere Töne zugleich gehört werden, lässt sich so erklären, dass sich die verschiedenen Partien der Glocke verschieden bewegen[2].

Descartes *Lichttheorie,* „grandement nouvelle" wie sein Zeitgenosse Morin bemerkt[3], lässt sich am kürzesten definieren als die vom Erd- auf das Himmelselement übertragene Lehre vom Schall. Dass dies genetisch auch der Fall sei, lässt sich aber kaum beweisen, obwohl Descartes einem Einwurfe Morins auf seine Lichttheorie mit einem Beispiele aus der Schallehre begegnet[4]. Der Schall ist die Perzeption der vom Erdelement übermittelten Bewegung eines irdischen Körpers; im Lichte perzipieren wir die vom Himmelselement übertragene Bewegung des leuchtenden Körpers[5], weshalb denn auch unterschieden werden muss zwischen lux, d. h. der Bewegung in dem leuchtenden Körper, und dem lumen, d. h. der Bewegung in dem Himmelselemente[6]. Abgesehen von der Verschiedenheit der sie bewirkenden Elemente unterscheiden sich Licht und Schall in zwei Richtungen: dem Gegensatze von Licht und Schatten entspricht kein Erfahrungsgegensatz in der Akustik; das Licht „bewegt" sich nur in geraden Linien, während der Schall ebenso leicht Kurven beschreibt[7]. Im weiteren ist die Lichtübertragung im Gegensatze zur Fortpflanzung des Schalles zeitlos. Diese Eigentümlichkeit des Lichtes

---

[1] Princ. II, 64 — I, 109, 26 — II, 199, 16.
[2] I 392 — 109, 8 — 121, 19 — III, 648 — IV, 688, 11 — 699, 13 — C 4, 217.
[3] II, 289, 10.
[4] II, 365, 18 — vergl. II, 364 mit C 4, 434.
[5] Princ. III, 64; IV, 28 — I, 549, 3 — II, 221 — 336, 4 — 468 f. — 572 — III, 82 — VI, 87.
[6] II, 203 ff., 441.
[7] I, 258, 11 — 255, 6 — II, 82.

lässt sich durch die Annahme der Wirbel aufs genaueste, ohne solche aber durchaus nicht erklären. Die Wirbelbewegung bewirkt ein Streben aller Teilchen vom Centrum nach der Peripherie, und zwar in gerader Linie, da jeder Körper neben der Quantität auch die Richtung seiner Bewegung im Sinne des Anstosses beizubehalten sucht. Diese Tendenz wird allerdings von der Wirbelbewegung selbst wieder abgeleitet. Die einzelnen Teilchen bleiben aber nichtsdestoweniger doch disponiert, sich in gerader Linie zu entfernen wie der am Faden schwingende Stein. Diese Tendenz des Himmelselementes, diese Spannung perzipieren wir als Licht (lumen). Die im Centrum des Wirbels die Sonne bildenden Teilchen ersten Elementes bewegen sich ausserordentlich rasch und zwar im nämlichen Sinne wie die Teilchen des zweiten Elementes, d. h. sie streben wie sie, sich vom Centrum zu entfernen und erhöhen damit die durch die Wirbelbewegung bedingte natürliche Spannung des Himmelselementes. Diese Spannungserhöhung perzipieren wir als Sonnenlicht (lux). Sie macht sich auf allen in gerader Richtung zur Peripherie führenden Spannungslinien geltend und zwar auf der ganzen Linie zugleich, wie ja auch der ganze gespannte Faden sich im nämlichen Momente mit dem schwingenden Steine bewegt, wenn der Angriffspunkt auch nur leise verschoben wird; d. h. die Fortpflanzung des Lichtes ist zeitlos[1].

Durch die Annahme der Wirbeltheorie erklärt sich auch das Phaenomen der *Schwere* ganz ungezwungen und damit der Fall der Körper nach dem Mittelpunkte der Erde: Die Erdkugel bildet das Centrum eines eigenen kleinen Wirbels, des Wahrzeichens seiner ehemaligen Selbständigkeit. Eine aus dem dritten Elemente bestehende dichte Schicht umgibt einen feurigen Kern, den ehemaligen Fixstern. Die Hauptmasse des Erdwirbels wird aber gebildet vom zweiten Elemente, das natürlicher Träger der Wirbelbewegung geblieben ist. Die Erdkugel bewegt sich nicht von selbst; sie wird vom wirbelnden Himmelselemente mitgerissen zu einer Drehung um die eigene Achse in 24 Stunden. Das Himmelselement selbst bewegt sich aber ungleich rascher; infolgedessen ist auch seine Centrifugalkraft, d. h. die Tendenz, sich vom Centrum des Wirbels zu entfernen, ungleich grösser als die durch die Drehung um die eigene Achse

[1] I, 308, 18 — 116, 1 — III, 180, 8 — Princ. III, 55 ff. — C 4, 300. Zur Veranschaulichung der zeitlosen Lichtübertragung verwendet Descartes neben der Schleuder noch folgende sinnenfällige Erscheinungen: Wasserwirbel C 4, 271 — Stock des Blinden II, 142 — 215 — 206 — I, 154, 9 — VI, 84 ff. — Wein in Kufen VI, 86 — II, 211 etc.

bedingte Centrifugalkraft der Erdschicht. Je poröser deshalb ein irdischer Körper ist, d. h. je mehr Teilchen des Himmelselementes er in sich enthält, desto kräftiger wird er von der Wirbelbewegung mitgerissen, desto leichter erscheint er. Je dichter umgekehrt ein Körper ist, desto weniger leicht vermag er der Tendenz zu folgen, sich in gerader Richtung vom Centrum nach der Peripherie zu bewegen. — Das Problem muss auch von der entgegengesetzten Seite aus betrachtet werden: Das Himmelselement als Träger der Wirbelbewegung besitzt mehr Bewegung als notwendig ist, die Erde um ihre Achse drehen zu machen. Seine Teilchen bewegen sich viel rascher und zwar in allen Richtungen. Je poröser nun ein irdischer Körper ist, desto weniger Widerstand leistet er deren Bewegungstendenzen, desto weniger kräftig wird er zurückgestossen. Umgekehrt, je dichter ein Körper und je grösser seine Widerstandsfläche ist, desto rascher und intensiver wird er nach dem Centrum zurückgedrängt, desto schwerer erscheint er. Die Perzeption der Schwere resp. der Leichtigkeit repräsentiert also weder eine besondere Realität noch eine besondere Qualität des einen Seins, sondern einen Zustand, dem die körperlichen Objekte unterworfen sind [1].

Härte; Dichtigkeit: Fassen wir die Erdschicht als solche ins Auge. Sie besteht aus Teilchen des dritten Elementes. Obwohl diese so klein zu denken sind, dass es deren Millionen bedarf zur Konstitution eines Sandkörnchens, erscheinen sie gegenüber den Teilchen des ersten und zweiten Elementes doch gross und sehr langsam bewegt. Obwohl weiterhin das Erdelement den beiden anderen Elementen gegenüber als homogene Masse erscheint, an sich betrachtet sind doch grosse Verschiedenheiten in bezug auf Grösse wie in bezug auf Bewegung der Teilchen möglich, wodurch die Erscheinung dieser Erdschicht in so ausserordentlich verschiedenen Einzelkörpern ungezwungen sich erklärt. Je bewegter die den Einzelkörper konstituierenden Teilchen des Erdelementes sind, desto leichter lassen sie sich voneinander trennen, desto leichter kann ein anderer Körper in ihn eindringen, desto flüssiger erscheint er also. Umgekehrt wird ein Körper um so härter erscheinen, je weniger bewegt seine Teile sind. Würden sie sich gar nicht bewegen, so dass der ganze Einzelkörper eine undifferenzierbare Seinseinheit ohne jeglichen

---

[1] Le Monde, chap. 11 — Princ. IV, 20 ff. — C 11, 296 — I, 323 f. — II, 572, 15 — 222 — III, 134, 26 — 441, 4 — 191, 3 — 619, 16 — IV, 137, 14 — 700, 11 — V, 222, 21.

Zwischenraum darstellte, dann wäre derselbe absolut hart; denn „man kann sich keinen Leim denken, der die einzelnen Teile fester verbände als die Ruhe“. Solch absolut harte, d. h. undifferenzierte Einzelkörper scheint es aber keine zu geben. Wir erfahren nur mehr oder weniger harte oder umgekehrt, mehr oder weniger flüssige Körper[1]. Mit dieser Erklärung des Aggregatzustandes sind zugleich deren Veränderungen erklärt. Alle irdischen Körper besitzen Poren; denn sonst wären sie ja absolut hart[2]. Da es keinen leeren Raum geben kann, sind die Poren, d. h. die Lücken zwischen den Teilchen des Erdelementes mit Teilchen des ersten und zweiten Elementes ausgefüllt zu denken. Treten nun aus irgend welchem Grunde mehr solcher Teilchen in einen irdischen Körper ein, so werden die dessen Erscheinungsform charakterisierenden Teilchen dritten Elementes weiter voneinander getrennt; sein Gefüge wird lockerer; wir erfahren eine Verdünnung desselben. Es vollzieht sich dabei der nämliche Prozess, den wir sinnlich klar und deutlich verfolgen, wenn ein Schwamm infolge Eindringens von Wasser in seine Poren die ursprüngliche Härte verliert und grösser wird[3]. Durchziehen nun verhältnismässig sehr viele Teilchen ersten und zweiten Elementes einen Körper, dann bewirken sie ein gewisses Erzittern des ganzes Gefüges und diese Erregung empfinden wir als *Wärme,* die zu *Feuer* wird, wenn die Bewegung der durchziehenden Teilchen so gross ist, dass sie den Körper nicht nur erzittern machen, sondern dessen Teilchen mit sich fortreissen. Diese mitgerissenen Teilchen des Erdelementes bedingen den Schmerz, den wir beim Berühren des Feuers empfinden. Je weniger aber umgekehrt die durchziehenden Teilchen den körperlichen Zusammenhang zu beeinflussen vermögen, desto kälter erscheint der Körper. Objekte, deren Poren so eng sind, dass nur noch wenige der allerfeinsten Teilchen des ersten Elementes durchzuziehen vermögen, die sein Gefüge kaum oder gar nicht mehr zu erregen vermögen, sind darum auch die kältesten, wie Marmor, Metalle etc.[4]. Das Verdunsten des Wassers muss als ein Verbrennungsprozess angesehen werden; die das Wasser bildenden Teilchen des Erdelementes werden durch die durchziehenden feineren Elemente vollständig voneinander getrennt und mit in die Höhe fortgerissen[5].

---

[1] C. 4, 226 — Princ. II, 53 — III, 601, 8.
[2] VI, 234 ff. — II, 216 — Princ. IV, 29, 41, 80 ff.
[3] VI, 86, 31 — IV, 216, 8.
[4] I, 140, 13 — Princ. IV, 29, 46 — VI, 235 — II, 485 — III, 257, 2 — IV, 572, 15. [5] VI, 239 ff.

Beiläufig nur sei bemerkt, dass ein Objekt auch um so durchsichtiger erscheint, je mehr Teilchen ersten und zweiten Elementes es einschliesst [1].

Auffallend ist die Uebereinstimmung Descartes' mit Basso in bezug auf die Erklärung mehrerer physikalischer Erscheinungen. Letzterer lehrt: das Feuer besteht «aus äusserst feinen und scharfen Korpuskeln und dem Spiritus» (letzterer wird deshalb auch Feuerelement genannt); «die Feuerteilchen dringen in das Wasser ein, treiben dessen Teilchen auseinander und reissen sie mit in die Höhe»; das durch Aufnahme der Feuerteilchen dünner gewordene Wasser ist damit auch durchsichtiger geworden; Fallen und Steigen der Körper erklären sich durch das Vorherrschen des einen oder anderen Elementes; das Wasser wird leichter, wenn es vom eindringenden Feuerelemente ausgedehnt und nach oben geführt wird. Ich entnehme diese Angaben der «Geschichte der Atomistik» (Bd. I, 472 ff., II, 88) von Lasswitz, der scheinbar von der Annahme eines direkteren Zusammenhanges doch abstrahiert. Waren diese Anschauungen vielleicht Allgemeingut? Welchen Klang Basso's Name in der damaligen Gelehrtenwelt besass, beweisen Descarte's Briefnotiz I, 158, 20 und die Schriften anderer zeitgenössischer Denker (Lasswitz I, 467). Er hat den Aether bewusst von den Stoïkern übernommen (idem I, 474), lässt ihn nicht gleich einem geistigen Prinzipe die Körper durchdringen, sondern teilt ihm die Aufgabe zu, den Raum zwischen den Atomen auszufüllen und diese zur Wirksamkeit anzuregen. Der Aether ist also für Basso das belebende Sein, Erreger des mechanischen Geschehens, ohne selbst der mechanischen Gesetzmässigkeit zu unterliegen. Auch Descartes nimmt den Aether in sein System auf, beraubt ihn aber des geheimnisvollen Charakters, denkt ihn wohl als spezielle Substanzform, aber wesensgleich der «herkömmlichen» Materie und wie diese den mechanischen Naturgesetzen unterworfen.

c) Wirbeltheorie und Elementenlehre bilden das Centrum der Descartes'schen Physik, so dass sie mit ihnen sich hält und fällt [2]. Erst in den „Prinzipia“ von 1644 hat er dieselben der Oeffentlichkeit übergeben, aber deren *allmähliche Durchbildung* lässt sich an Hand der früheren Werke und Briefe ziemlich genau verfolgen.

Dioptrik: Durch die in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Holland durchgeführten erkenntnistheoretischen Untersuchungen hatte er sich die geforderte philosophische Grundlage für seine Physik geschaffen, so dass gemäss eigener Angaben die eigentlich physikalische Periode seiner Forschertätigkeit erst in Holland einsetzt, dann aber auch seinen ganzen weiteren dortigen Aufenthalt umfasst. Es

---

[1] I, 109, 5 — II, 369 — Princ. IV, 16.
[2] II, 501 15, — 528, 20 — 271, 10 — I, 285, 14 etc.

erscheint mir aber doch notwendig, etwas weiter auszuholen. Aus der Abhandlung über die Musik von 1618 wie aus dem Tagebuch von 1619 spricht schon der Physiker Descartes. Wenn es auch kaum möglich sein wird, sich über seine damaligen Tendenzen und Ziele ein klares Bild zu machen, so muss doch festgehalten werden, dass schon damals Mechanik, Akustik und Optik neben der Mathematik im Vordergrunde seiner Interessen gestanden zu haben scheinen. Wie weiterhin seine Briefe aus der ersten Zeit des Aufenthaltes in Holland zur Genüge dartun, beschäftigen ihn während seines Pariser-Aufenthaltes von 1625—28 die Akustik und scheinbar in besonderem Grade die Dioptrik, vornehmlich die Konstruktion der Linsen. „Die Entdeckung derselben verdanken wir, zum Hohne der Wissenschaften sei es gesagt, dem Zufall“ und „obwohl seither eine Menge bedeutender Geister manches zu deren Vervollkommnung beigetragen hat, die Dioptrik entbehrt doch noch der sicheren mathematischen Grundlage“ [1]. Indem Descartes diese zu liefern sich vornimmt, war dies ein Ziel für sich oder nur ein Mittel zum Zwecke? Dachte er vielleicht daran, wie Tannery annimmt [2], durch eine Vervollkommnung des Hilfsmittels den florentinischen Mathematiker in seinen Entdeckungsfahrten in unbekannte Fernen zu übertreffen, Tatsachen zu finden, die bisher noch kein menschliches Auge gesehen? Diese Annahme erhält eine gewisse Stütze durch eine Briefstelle, wonach er so weit zu kommen hofft, mit Hilfe des Fernrohres lebende Wesen auf dem Monde zu erkennen, sofern solche vorhanden seien [3]. Der betreffende Brief ist aber in Holland geschrieben worden und darf somit hier kaum als Belegstelle benützt werden. Lässt sich über sein eigentliches Ziel auch nichts Sicheres feststellen, so bleibt doch die Tatsache bestehen, dass er sich bereits in Paris in einer Richtung forschend betätigte, in der wir ihn in Holland in erster Linie engagiert sehen werden.

Die mathematische Begründung der Linsenkonstruktion führte zum *Lichtbrechungsgesetz*. In der achten „Regel“ zeichnet Descartes, wie „la ligne anaclastique“ gesucht werden müsse und gefunden werden könne. Darf daraus vielleicht erschlossen werden, er hätte sie zur Zeit der Abfassung der „Regulae“ noch nicht gekannt? Da aber die Entstehungszeit der „Regulae“ nicht absolut sicher feststellbar ist, würde selbst eine unzweideutige Antwort auf diese Frage

[1] VI, 86, 17. [2] Revue de Métaphysique et de Morale 1896, pag. 479.
[3] I, 69, 3.

nicht weiter führen. Descartes teilt nun selbst mit, er habe diese Linie 1627 durch seine „rationation“ gefunden und das Resultat sei durch eine darnach durchgeführte Konstruktion verifiziert worden [1]. Fehlen über den Inhalt der Entdeckung auch nähere Angaben, so geht daraus doch unzweideutig das eine hervor, dass sich Descartes schon 1627 in einer Richtung forschend bewegte, die zum Brechungsgesetze führen konnte. In einem Briefe von 1632 begegnen wir einer ersten Formulierung desselben [2]. Wie Tannery anmerkungsweise beifügt, spricht daraus noch nicht jene Vertiefung des Problemes wie aus der Form des Snellius, der wir dann in der „Dioptrik“ von 1637 begegnen [3]. Snellius war Professor der Mathematik in Leyden, wo Descartes am 27. Juni 1630 immatrikuliert worden ist [4]. Wie neuere Untersuchungen von Korteweg [5] ergeben, kann Descartes das Manuskript des Snellius gesehen haben vor der Drucklegung seiner „Dioptrik“. Es ist also wohl möglich, dass die in der Ausführung von 1637 gegenüber der Darstellung von 1632 konstatierbare Vertiefung des Problemes eine Frucht der Kenntnisnahme des Manuskriptes des Snellius ist. Zugegeben; dann frägt sich aber, wie ist Descartes zu seiner ersten Fassung gekommen? Angesichts der Tatsache, dass ihn das Problem schon 1627 beschäftigt hat, ist die Annahme nicht rundweg abzuweisen, dieselbe sei das Resultat eigenen Forschens auf dem in den „Regulae“ vorgezeichneten Wege. Mit demselben Rechte lässt sich aber auch die Anschauung verfechten, das Verhältnis Descartes zu dieser Entdeckung entspreche seinem Verhältnis zu der Entdeckung des Blutkreislaufes. Er erzählt in den „Regulae“ [6], schon in seiner Jugend immer versucht zu haben, wichtige Entdeckungen selbstforschend nachzuentdecken, nachdem er von ihnen gehört habe, und sei er auf ein Buch gestossen, das durch seinen Titel eine neue Entdeckung versprochen habe, so hätte er dasselbe ungelesen bei Seite gelegt und versucht, ob er durch eigenes Nachdenken zu etwas Aehnlichem gelangen könnte, „cela me réussit tant de fois“. Aus Kortewegs Angaben über die Entdeckung des Snellius [7] ergibt sich, dass Descartes schon in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Holland von derselben gehört haben kann. Hat ihn das

[1] I, 239 — 335, 29 — vergl. III, 483, 7. [2] I, 255, 25.
[3] I, 256, Anmerkung Tannerys.
[4] Archiv f. Gesch. d. Ph., Bd. 14, pag. 93.
[5] Revue de m. et d. M. 1896, pag 499 ff.
[6] Reg. 10 (C 10, 252)
[7] Revue 1896, pag. 498.

Hören-sagen vielleicht seiner Praxis entsprechend zur Nachentdeckung und damit zu der abweichenden Formel von 1632 geführt? Am 18. Juni 1629 schreibt er an Ferrier: „Depuis que ie vous ay quitté, i'ay beaucoup appris touchant nos verres, en sorte qu'il y a moyen de faire quelque chose qui passe ce qui a iamais esté veu“ [1]. Muss vielleicht auch das Brechungsgesetz diesem „Gelernten“ beigezählt werden? Kurz, es gibt keine stichhaltigen Gründe gegen die Annahme Leibnizens und Huygens, Snellius sei der Entdecker des Lichtbrechungsgesetzes.

Die *Physik* hat Descartes schon vor 1629 lebhaft beschäftigt. Die vorhandenen Traces stehen nicht im Widerspruch mit seinen Angaben im „Discours“, er habe sich ihren Problemen während der Jahre 1620—28 nur von dem Gesichtspunkte der Mathematik aus zugewendet [2]. Er erstrebte damals eine mathematisch genaue Erkenntnis der Naturerscheinungen als solcher, nicht eine Erklärung derselben. Erst nach der erkenntnistheoretischen Grundlegung setzen seine eigentlich physikalischen Studien ein, die ihn zur Erkenntnis der die Erfahrungen bewirkenden Körperwelt an sich führen sollte [3]. Im Sommer 1629 hört er von dem Phänomen der Nebensonnen [4]. Der Erklärungsversuch führt ihn von kosmischer Erscheinung zu kosmischer Erscheinung; alle physikalischen Probleme scheinen ihn zugleich zu beschäftigen [5]. Im Juni des folgenden Jahres hebt er das Lichtproblem, das Zeitproblem der Physik [6], aus diesem Zusammenhange heraus zum leitenden Forschungsprobleme, von dem aus alle anderen physikalischen Probleme ihre Lösung finden sollten [7]. Es wirkt nicht befremdend, dass der Physiker Descartes auf jenem Spezialgebiete vertiefend einsetzte, das früher schon im Vordergrunde seiner Interessen gestanden zu haben scheint. Hatte er als Mathematiker in seinen Dioptrikstudien den Lichtstrahl als Linie erfasst, so sucht er jetzt als Physiker das Wesen dieser Erscheinung zu erfassen. Am 25. November teilt er aber mit, dass ihn diese Aufgabe länger hinhalte als er gedacht habe [8], und einen Monat später schreibt er, eben damit beschäftigt zu sein, das Licht aus dem Chaos hervorgehen zu lassen, eine Aufgabe, die ihn wegen ihrer Schwierig-

---

[1] I, 23, 1. [2] Disc. III.
[3] Man vergl. Tagebuch von 1619; inéd. I, 9, 11, 15, 47.
[4] I, 23, 5.
[5] I, 22, 11 — vergl. I, 339, 30 — 9, 29 — 102, 2 — 102, 19 — 109, 23 — 113, 1 — 113, 8 — 113, 23.
[6] I, 540, 8. [7] I, 179, 1 — Disc. V. [8] I. 179, 6.

keit wohl noch längere Zeit hinhalten werde und dass er deshalb während der folgenden zwei Monate durch wissenschaftliche Fragen nicht behelligt zu werden wünsche[1]. Doch auch diese zwei Monate sollten noch nicht zur Lösung führen. In den Briefen des Jahres 1631 wird das Lichtproblem überhaupt nicht mehr angetönt; es scheint fallen gelassen zu sein, um dann im Frühling 1632 plötzlich wieder aufzutauchen und zwar in einer Form, die den betreffenden Brief als direkte Fortsetzung der „Lichtbriefe" des Jahres 1630 erscheinen lässt. Descartes teilt nämlich mit, bereits zwei Monate im „Himmel engagiert" zu sein, und fährt in einer gewissen Siegesstimmung fort, er sei in bezug auf die Natur des Himmels, der Sterne und verschiedener anderer Erscheinungen nun zu Erkenntnissen gelangt, die er noch vor wenigen Jahren als unerreichbar gehalten habe; er sei sogar zu der Kühnheit verleitet worden, die Ursache der Verschiedenheit der Fixsternstellungen anzugeben und die Kenntnis dieser gefundenen Weltordnung bilde den Schlüssel und das Fundament der vollkommensten Wissenschaft, die in bezug auf die materielle Welt erreicht werden könne, einer Wissenschaft, die die verschiedensten Naturerscheinungen apriori abzuleiten ermögliche, d. h. aus einem Prinzipe heraus erklären mache[2]. Wir kennen diese Ordnung: die durch Wirbeltheorie und Dreizahl der Elemente bedingte Einheitsform alles physischen Geschehens[3]. Das Licht hatte sich nur erklären lassen durch Annahme der Wirbelbewegung und einer der Dreiteilung: Licht-spender, -übermittler und -reflektoren entsprechenden Dreizahl der Elemente. Mit sachlicher Notwendigkeit war die Lichttheorie zu einer Erklärung aller kosmischen Erscheinungen, zu einer Komogonie geworden. Frühling 1632 war diese durchgebildet und damit waren die Prinzipien gefunden, die die Einheit in die unendliche Mannigfaltigkeit der Erfahrungstatsachen brachte. Nach zweijähriger Stockung rückt nun die Arbeit rasch vorwärts, so dass er schon Ende Juni seine Abhandlung über das Licht als abgeschlossen erklären konnte, so weit darin die unorganische Welt zur Darstellung kommen sollte[5], d. h. der erste Teil des „Le Monde ou traité de la lumière".

[1] I, 194, 13 (25. Dez. 1630).
[2] I, 250, 15 (10. Mai 32) — I, 243 — vergl. I, 561, 7.
[3] Ich glaube kaum, dass diese Annahme bezweifelt werden kann; beinahe die nämlichen Worte lesen wir im 7. Kapitel des « Le Monde »; Princ. III, 68 bezeichnet er die ursprüngliche Ungleichheit der Wirbel als Ursache der Verschiedenheit der Fixsternstellungen.
[4] Princ. III, 68. [5] I, 254, 9.

Die Entstehung der in der Lichttheorie vorliegenden Problemknotung lässt sich noch etwas näher verfolgen. Descartes gibt einen direkten Wegweiser durch die Bemerkung, er sei vornehmlich durch das Studium der Kometenerscheinungen zu seiner Lösung geführt worden[1]. Die Kometen sind wie die Planeten Lichtreflektoren. Sie erscheinen plötzlich, regellos, werden allmählich grösser um allmählich auch wieder zu verschwinden; Dauer und Grösse ihrer Erscheinungen sind also ganz verschieden. Wie erklären sich diese Lichterscheinungen? Unser Sonnensystem steht in Kontakt mit anderen Wirbeln. Da es keinen leeren Raum geben kann, muss sich der Wirbel zur Ausfüllung der Lücken an der Peripherie bald verengen, bald erweitern. Es muss also an der Peripherie eine Zone verhältnismässig rascher bewegter und kleinerer Teilchen des Himmelselementes angenommen werden, die allmählich übergeht in die Hauptzone dieses Elementes, die einsetzt mit den verhältnismässig grössten und am langsamsten bewegten Teilchen derselben. Mit der Kraft, mit der der Komet aus dem früheren Wirbel ausgeschleudert worden ist, dringt er in die äussere Zone ein und wird um so weiter gegen die Hauptzone vordringen, je weniger dicht er ist. In diese selbst vermag er nicht einzudringen; denn sonst wäre er ein Planet geworden. Er findet schon vorher an der Centrifugalkraft des vor ihm liegenden Himmelselementes eine unüberwindbare Widerstandskraft und wird deshalb nach einem mehr oder weniger weiten Vorrücken zurückprallen, d. h. seine bisherige Bewegungsrichtung ändern, den Wirbel allmählich wieder verlassen und mit dem Eintritt in einen anderen Wirbel für uns unsichtbar werden[2]. Physikalisch betrachtet stellt diese Erklärung der Kometenlaufbahn einen Spezialfall des Schwereproblemes dar[3]. Dieses hat Descartes scheinbar während des Jahres 1631 beschäftigt: er unterhält sich am 2. Juni 1631 darüber mit Reneri[4], und im Herbste dieses Jahres ist das die Lösung enthaltende, mit „De la pesanteur" überschriebene Kapitel 11 des „Le Monde" entstanden[5]. Obwohl also das Lichtproblem als solches in den Briefen des Jahres 1631 niemals zur Sprache kommt, hat es Descartes in der Form des Kometenproblemes auch während dieses Jahres beschäftigt. Es ist leitendes Forschungs-

---

[1] I, 251, 1.
[2] Princ. III, 119 ff. — Le Monde, chap. 10, 11.
[3] Princ. III. 120. [4] I, 205.
[5] I, 222, 13 (Okt. 1631)

problem geblieben vom Juni 1630 bis Mai 1632, wenn es auch in der Fülle der Detailarbeiten den Blicken des Zuschauers entschwindet.

Die Werke und Briefe ermöglichen weiterhin, sich über die *allmähliche Durchbildung der Elementenlehre* ein klares Bild zu machen. Ich habe oben dargelegt, dass Descartes bis 1629 der Annahme des leeren Raumes nicht vollständig ferne gestanden zu haben scheint, zum wenigsten, dass er vor 1629 noch keine definitive Stellung zu dem Probleme genommen hatte. Die Durchbildung der erkenntnistheoretischen Grundlage führte ihn aber zu dessen Negierung und zur Aufnahme des Aethers. Er teilt am 9. Oktober 1629 mit, in bezug auf die Erklärung der Verdünnungserscheinungen nun im Einklang zu sein mit dem Mediziner, dass er aber den Aether nicht erkläre wie dieser. Wie dieser ihn erklärt haben mag, bleibt für die Erkenntnis Descartes' schliesslich gleichgültig, sehen wir aber, wie Descartes ihn an sich seiend denkt. Entsprechend seiner philosophischen Grundlage muss er ihn wesensgleich der Erdsubstanz annehmen. Da sich die „materiellen“, d. h. die irdischen Körper in ihm bewegen ohne Widerstand zu finden, muss es sich dabei um eine feiner differenzierte Substanzform handeln. Entsprechend des Erscheinungsgegensatzes von Erd- und Aethersubstanz muss neben der „matière“ eine „matière subtile“ existierend gedacht werden, und mit dieser Zweiteilung der einen ausgedehnten Substanz hat Descartes vielleicht während des Winters 1629/30 die physikalischen Erscheinungen zu erklären versucht [1]. Eine wesentliche Aenderung wurde notwendig, wie er sich speziell der Erklärung des Lichtes zuwandte. Nun erscheint die Erdmaterie als Lichtreflektor, die feine Materie, der ehemalige Aether, als welterfüllender Lichtüberträger, und zur Erklärung der leuchtenden Sonnen bedarf es einer neuen, *noch* feineren Substanzform, des Sonnen- oder Feuerelementes. Der Erdmaterie stehen nun zwei neue Substanzformen gegenüber: die früher bekannte „matière subtile“ und die neue „matière incomparablement plus subtile“ oder „la matière très fluide“ [2]. Wir haben also drei, nur durch den Grad der Differenzierung sich unterscheidende Substanzformen, kurz: Elemente genannt. Da es keinen leeren Raum geben kann, sind die Zwischenräume des Erdelementes durch Teile des Himmels- und Sonnenelementes [3], die Zwischenräume des Himmels-

---

[1] VI, 86, 21 — 233, 10 — I, 127, 17 — 23, 6 — II, 562, 9 etc.
[2] II, 364 — 483, 5 — 564 — I, 365, 12.
[3] I, 139, 25 — II, 483 — VI, 86 ff.

elementes durch die unendlich feinen Teile des Sonnenelementes ausgefüllt zu denken. Auf den Einwurf Morins, dass auch diese Erklärung die Annahme eines leeren Raumes verlange, da sich ja die zu Kügelchen abgeschliffenen Teilchen nur an mathematischen Punkten berühren, antwortet Descartes, er denke sich die Teilchen des ersten Elementes so klein und so rasch bewegt, das Verhältnis zwischen Oberfläche und Bewegungsgrösse der Art, dass ihre Gestalt durch jene der Poren bedingt werde, dass sie überhaupt keine konstante Gestalt mehr besitzen, sondern in beständiger Veränderung begriffen seien [1].

Das Lichtproblem hatte nicht nur zu einer Erklärung des Weltenbaues, sondern auch zu einer Darstellung der Entstehung desselben geführt. Damit war auch die Frage nach der Ursache dieser Dreizahl der Substanzformen zu beantworten. Ist der Unterschied ein ursprünglicher oder ein gewordener? Descartes hat auf diese Frage zwei verschiedene Antworten gegeben. Sehen wir zunächst jene von 1633 [2]: Das das unendliche All erfüllende Himmelselement bildet quantitativ die mächtigste Substanzform, der gegenüber die Quantitäten des Erd- und Sonnenelementes eigentlich verschwinden. Mit dieser räumlichen Priorität des Himmelselementes war zugleich die zeitliche gegeben. Es bildet das Hauptelement schon am „Anfange der Welt“. Infolge der Reibung schliffen sich seine Teilchen ab und es entstand so allmählich das die Lücken erfüllende und die Sonne bildende erste Element. Dieses ist ein Abkömmling des Himmelselementes, keineswegs aber das Erdelement. Bei der ursprünglichen Differenzierung der Substanz in die Teilchen zweiten Elementes sind noch grössere, ungeteilte Stücke übrig geblieben, die in dem die Wirbelbewegung tragenden Himmelselemente schwammen und sich leicht zu grössern Kugeln, den Planeten und Kometen zusammenballten. Das Erdelement erscheint also gegenüber dem Himmelselemente von Anfang an als träge Masse und dessen Quantität bleibt ein konstanter Faktor im Weltengeschehen. Der Gegensatz von Erd- und Himmelselement ist nicht nur ein ursprünglicher, sondern auch ein immerwährender, ewiger. Dieser Dualismus durchzieht die ganze Kosmogonie, wie sie in „Le Monde“ von 1633 zur Darstellung kommt.

Im Streben nach Einheit wird später diese Scheidewand

---

[1] I, 544 — II, 483, 5 — 364 — 564 — III, 256, 4.
[2] «Le Monde» C 4, 249, 268.

abgebrochen. Im Briefe vom 9. Januar 1639 finde ich zum ersten Mal den Gedanken erwähnt, das Erdelement könne auch zum Sonnen- und Himmelselement werden und umgekehrt diese zu jenem, so dass also im Universum keine Substanzform existiere, die nicht nach und nach alle anderen Formen annehmen könnte[1]. Mit diesem Prinzip war die Grundlage geschaffen für die Einheit im Werden der Welt. Damit erhält denn auch die Bemerkung vom folgenden Juni einigermassen Relief, „Le Monde“ sei eine Frucht, die man auf dem Baume reifen lassen müsse und nie spät genug pflücken könne; denn die Konsequenz dieses Gedankens zeigt sich in der Kosmogonie von 1644. Hier wird nämlich angenommen, am „Anfange der Welt“ hätte es nur *ein* Element gegeben, das in ausserordentlich viele Wirbel eingeteilte Himmelselement. Alle Teilchen waren in bezug auf Grösse wie in bezug auf Bewegung gleich. Sie schliffen sich allmählich ab und wurden rund. Die losgelösten Stückchen füllen die Lücken aus und bilden die Sonne. Bei ihrer Wanderung vereinigen sie sich oft zu grösseren Stückchen, die in ihrer Gesamtheit das dritte Element bilden. Aus dem zweiten Elemente entsteht das erste, aus diesem das dritte, das seinerseits wieder in Teilchen ersten und zweiten Elementes aufgelöst werden kann, so dass auch unter den Elementen ein ewiger Kreislauf besteht[2]. Kurz: In „Le Monde“ wie in den „Prinzipia“ ruht die Kosmogonie auf der Annahme von drei Elementen; während aber „Le Monde“ einen Substanzdualismus an den Anfang setzt, entwickelt sich in den „Prinzipia“ die Dreiheit aus einer ursprünglichen Einheit. Die übrigen Unterschiede dieser beiden Darstellungen der Kosmogonie sind nur Konsequenzen dieses einen prinzipiellen Gegensatzes. Nur einer derselben sei besonders hervorgehoben: Wie Descartes im „Discours“ erzählt[3], hat er in „Le Monde“ ein Chaos an den Anfang gesetzt, wie es von den Poeten nicht verworrener hätte dargestellt werden können, und dann gezeigt, wie sich aus demselben infolge der der ausgedehnten Substanz immanenten Naturgesetze allmählich der Kosmos in seiner heutigen Gestalt herausbilden musste. In den „Principia“ weist er aber darauf hin, dass ein solches Chaos nicht klar und deutlich gedacht werden könne, dass er sich deshalb nun die Materie ursprünglich in gleich gestaltete und gleich rasch bewegte Teile differenziert denke. Allerdings, auch diese Annahme ist nicht denknotwendig, so dass ich mich

[1] II, 485, 24 — 635, 15. [2] II, 553, 4
[3] VI, 42, 23 — C 4, 249.

damit täuschen kann. Sollte aber die eine ausgedehnte Substanz anfänglich auch anders differenziert gewesen sein, unsere Annahme würde doch keinen Irrtum in der Naturerkenntnis nach sich ziehen; denn wie sie anfänglich differenziert gewesen sein mag, die unerbittlichen Naturgesetze haben sie nach und nach so umgestaltet, bis jene Formen gebildet waren, in der wir sie nun vermittelst der Sinne seiend erfahren[1].

Ausgehend von zwei Substanzformen wird Descartes durch das Lichtproblem zur Annahme der Dreizahl der Elemente geführt, wie sie bereits in «Le Monde» von 1633 vorliegt. Dabei darf nicht vergessen werden, dass dieser «Le Monde» von Descartes nicht veröffentlicht worden ist, dass seine Zeitgenossen von seiner Elementenlehre also erst 10 Jahre später Kenntnis erhielten durch die «Principia», ein Umstand, der einige, obiger Ausführung widersprechende Tatsachen zwanglos erklärt. Die Essays von 1637 kennen eigentlich nur zwei Elemente: la matière et la matière subtile[2]. Die Dreiteilung ist aber doch schon angedeutet und zwar gleich im ersten Kapitel der «Dioptrik», wenn da unterschieden wird zwischen dem Sonnenmedium und den «corps transparens», die die von jenem verursachte Bewegung zur Erde übertragen[3]. Deren klare und deutliche Durchführung wurde aber erst notwendig zur Erklärung der Natur des Lichtes und diese hat Descartes vollständig aus den Essays ausgeschieden, um eben seine Prinzipien nicht veröffentlichen zu müssen[4]. In «Dioptrik» und «Meteoren» handelt es sich nur um die Betrachtung irdischer Körper, also des Erdelementes, dem gegenüber erstes und zweites Element gemeinschaftlich die Rolle des leeren Raumes spielen, d. h. wohl klar und deutlich gedacht, aber nicht klar und deutlich erfahren werden können. Auch in der Folge bezeichnet Descartes erstes und zweites Element gemeinsam mit dem Ausdrucke: «matière subtile», wenn es sich um die Erklärung irdischer Körper handelt, selbst auch dann noch, da die Durchbildung der Dreiteilung unzweideutig feststeht[5]. — In einem ersten Briefe macht Morin darauf aufmerksam, dass die «matière subtile» der Essays den leeren Raum keineswegs erkläre, da deren Teilchen sich nur an mathematischen Punkten berühren. Darauf antwortet Descartes[6], es sei nicht seine Absicht gewesen, sich in den Essays über diese feine Materie klar und deutlich auszusprechen, dass er sich nur gegen den Schluss der «Meteoren» und auch da nur ganz allgemein darüber zu äussern sich veranlasst gesehen habe. Von der Kugelgestalt der dort erwähnten feinen Materie brauche deshalb nicht auf ein Vacuum geschlossen zu werden; denn diese Lücken können von einer andern Seinsform ausgefüllt sein, worüber er sich dort keineswegs erkläre. In dem

[1] Princ. III, 47. [2] VI, 86, 21 — 233, 10. [3] VI, 84, 28.
[4] VI, 83, 15 — II, 562, 9 — 206 — 483 — III, 437.
[5] II, 572, 16 — 373, 2 — 593, 18 — III, 8, 20. [6] II, 207, 7.

folgenden Briefe vom Sept. 1638[1] nimmt er dann klar und deutlich die Scheidung zwischen der « matière subtile » und einer die Sonne bildenden « matière très fluide » vor, und noch deutlicher exponiert er diesen Gedanken in dem folgenden Briefe an Mersenne vom 9. Januar 1639. Dass Descartes erst 1638/9 in den Briefen die Dreizahl der Elemente erwähnt, berechtigt aber keineswegs den Schluss, er habe dies Prinzip seiner Physik damals erst konzipiert Es liessen sich ohne Schwierigkeit mehrere Fälle feststellen, in denen Descartes eine Idee erst längere Zeit nach deren Konzeption seinem Freunde mitteilt; dies trifft hier wohl um so eher zu, als er direkt beifügt, er hätte von dieser Dreiteilung nicht früher sprechen wollen, um sie ganz für seinen gelegentlich zu veröffentlichenden « Le Monde » zu reservieren[2].

Zusammenfassend ergibt sich: Sachlich und genetisch bildet das Lichtproblem den Mittelpunkt der Kosmogonie des Descartes. In den Hauptlinien bereits 1632 durchgebildet, hat sie aber vor der Veröffentlichung in den „Principia" mehrere, zum Teil nicht unwesentliche Modifikationen erfahren.

3. Die speziellen Erscheinungsformen.

Nach der Erklärung der allen sinnlich erfahrbaren Objekten zukommenden Erscheinungsformen sind die die einzelnen Objekte charakterisierenden Perzeptionen klar und deutlich durchzubilden. Die Grundform physischen Geschehens, d. h. Wirbeltheorie und Elementenlehre, bleibt als Basis aller Erklärungsversuche bestehen, und Descartes erklärt in seinem letzten Lebensjahre, noch keine Naturerscheinung gefunden zu haben, die sich mit diesen Prinzipien nicht erklären liesse[3]. So weit ausgedehnte Substanz existierend erfahren wird, herrscht unbedingte mechanische Gesetzmässigkeit; die Körperwelt ist ein gesetzmässig funktionierender Mechanismus[4], und so verschieden die Erscheinungsformen der Einzelkörper sein mögen, diese lassen sich nur als quantitative Modifikationen des einen ausgedehnten Seins an sich seiend denken. Sie scheiden sich zwar in zwei Erscheinungsgruppen: entweder tragen sie das Prinzip ihrer speziellen Erscheinungsform in sich oder diese ist vollständig durch Einflüsse von aussen bedingt; dort sprechen wir von organischer, hier von anorganischer Welt. Die Erklärung der *anorganischen*

---

[1] II, 364 — I, 365, 12.

[2] II, 485, 24 — vergl. Laswitz, Gesch. d. At. II, 90.

[3] V, 347, 9 (9. April 1649) — Princ. IV, 199 — II, 525, 16 — vergl. II, 199, 15 — III, 39, 1 — 212, 23 — IV, 224, 22 — 398, 4.

[4] II, 542, 8.

Sein braucht uns hier nicht mehr zu beschäftigen; denn so weit sie nicht bereits schon zur Darstellung gekommen sind, handelt es sich nur um Modifikationen der Grundform physischen Geschehens. Sie wären an sich wohl interessant; durch deren Betrachtung wird aber für die Erkenntnis der Eigenart Descartes'schen Denkens nichts abfallen. Besondere Aufmerksamkeit verlangen dagegen seine Ausführungen über die *organische Welt.* Diese bildet einen Teil des universellen Weltmechanismus. So verschieden die einzelnen Organismen existierend erfahren werden mögen, sie lassen sich nur als Mechanismen an sich seiend denken, im Unterschied zu den anorganischen Körpern aber als Mechanismen, die das Prinzip ihrer charakteristischen Erscheinungsformen in sich tragen, d. h. als Automaten [1], und im einzelnen Falle habe ich auf Grund der speziellen Perzeptionen eine Seinsmodifikation objektiv seiend zu denken, aus der sie sich als Wirkungen erklären lassen.

Die Organismen lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Pflanzen und Tiere. Dass die Erklärung des *pflanzlichen Organismus* Descartes lebhaft beschäftigt hat, beweisen die Briefe hinlänglich. 1639 wendet er derselben seine spezielle Aufmerksamkeit zu [2] und an der Sammlung des empirischen Tatsachenmaterials sehen wir ihn, wenn er am 11. Juni 1640 schreibt, „das Buch des botanischen Gartens“ enthalte nur Namen, während er Tatsachen suche [3]. In dem Fragmente: „Premières Pensées“ findet sich eine kurze Einlage über den Pflanzenorganismus. Als Charakteristikum desselben wird bezeichnet, dass sich die ihn konstituierenden Teilchen in einer Fläche ausbreiten, während sich die Teilchen des tierischen Organismus nach allen Richtungen bewegen, eine Sphäre bildend. Es handelt sich dabei aber nur um eine Andeutung, nicht um eine klare und deutliche Darstellung des Gedankens, und da zudem über das Resultat seiner späteren Forschungen jeglicher Anhaltspunkt fehlt, kann uns diese Seite seines Denkens nicht weiter beschäftigen. Durchsichtig sind dagegen die leitenden Tendenzen seiner Erklärung des *tierischen Organismus*, dem auch der menschliche Körper beigezählt wird [5], obwohl auch in dieser Richtung kein durchgebildetes Werk vorliegt.

[1] III, 566 — II, 39, 15 — Baillet I, 259. [2] II, 595 — II, 619, 11.
[3] III, 73, 8 — vergl. III, 40, 6 — 47, 3 — 50, 5 — 78, 22 — 176, 16 — 198, 18 — IV, 442, 8 — Baillet II, 279.
[4] C 11, 417 — vergl. Foucher de C., inéd. I, 100.
[5] VI, 56, 3 — 59, 2 — Pass. 7 — C 4, 425 ff., 235, 494 — inéd. I, 35 — III, 121, 16 — 136, 25 — 163 f. — IV, 408, 10.

Die Anatomie hat die Tatsachen, also die Erkenntnisgrundlage zu liefern [1]. Seine Nachforschungen führen Descartes zu der Erkenntnis, dass die Anatomen bereits alles genau festgestellt haben, was sich sehen lasse, dass aber die Meinungen weit auseinander gehen, wenn es sich um die Erklärung dieser Tatsachen handle [2]. Er ist indes überzeugt, dass sich eine unbezweifelbare Lösung finden lasse, wenn auch die vor unseren Augen sich abspielende Entstehung des tierischen Organismus ebenso klar und deutlich gesehen werden könnte, wenn neben dem anatomischen das entwicklungsgeschichtliche Tatsachenmaterial vorläge. Eine klare und deutliche Erkenntnis des ausgebildeten Organismus durch eine Erkenntnis seines Werdens, dies Ziel schwebt Descartes während seines ganzen Aufenthaltes in Holland vor. Die diesbezüglichen Forschungen scheinen aber zu keinem befriedigenden Resultate geführt zu haben; ein durchgebildetes Werk ist nicht gelungen; dagegen sind Fragmente erhalten aus den Jahren 1630, 31, 32, 37, 39, 48 [3]. Schon für „Le Monde" hatte Descartes eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung des tierischen Organismus planiert [4]. Die Embryologie der Zeit hatte aber für eine solche Synthese noch nicht genügend vorgearbeitet. Descartes fühlte rasch den Mangel eines genügenden Tatsachenmaterials, weshalb er sich in diesem Werke auf eine einfache Beschreibung der Funktionen des ausgebildeten Organismus beschränkte [5]. Die dieselbe leitenden Gesichtspunkte sollen zunächst festgestellt werden.

Physiologie: Die grundlegenden anatomischen Kenntnisse schöpft Descartes aus dem Kulturbesitze der Zeit. Er stützt sich dabei vor allem auf Vesalius und die von dessen Geiste belebte Anatomie [6]. In dem Widerstreit der physiologischen Anschauungen verficht er im Anschlusse an das bisherige Denken selbständige Anschauungen und zwar in der Erklärung der beiden Hauptfunktionen, der Ernährung und der Bewegung. Das *Ernährungssystem:* Das Herz muss als eigentliches Centrum des tierischen Organismus angesehen

---

[1] Foucher, inéd. I, spricht in der Vorrede mit Unrecht von einem Uebergang von der Anatomie zur Physiologie, sofern damit eine Interessenverschiebung bezeichnet werden soll. Die Anatomie war für D. nie Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.

[2] C 4, 426, 336 — vergl. VI, 110, 18.

[3] « Prem. Pensées »; « L'homme », « De la formation du foetus » — Fragmente in inéd. I, 109, 123, II, 66, 86, 134.

[4] I, 254, 5.

[5] I, 254, 8 — II, 525, 24 — IV, 566, 24 — V, 112, 19 — Disc. V.

[6] II, 525, 11.

werden. Es ist der Sitz der natürlichen Wärme, eines Lichtes ohne Feuer, des eigentlichen Prinzips körperlichen Geschehens[1]. Durch diese Wärme wird das eindringende Blut erwärmt und infolgedessen auch verdünnt. Die dadurch bedingte Volumvermehrung bedingt eine Erweiterung des Herzmuskels und der Arterien, also die Erscheinung des Pulses[2]. Auf diese Weise in alle Teile des Körpers hinausgetrieben, gibt das Blut seine Wärme und seine Nährstoffe ab; derselben beraubt, kehrt es zum Herzen zurück und nimmt auf diesem Rückwege die aus den Gedärmen kommenden Nährstoffe auf, vornehmlich in der Leber[3].

In welchem Verhältnis steht Descartes zur Entdeckung des Blutkreislaufes? Im Jahre 1628 hatte Harvey seine Entdeckung in dem lateinisch geschriebenen, kleineren Werke: « de motu cordis » weiteren Kreisen bekannt gemacht[4] und damit einen jahrelang dauernden Kampf der Gelehrten entfacht[5]. Descartes ergreift Partei für den englischen Mediziner. Er rühmt in seinen Werken mehrmals dessen Entdeckertat und wendet sich gegen jene, die er durch die Autorität der Alten für ein Sehen der Tatsachen erblindet erkennt[6]. Diese von Descartes eigentlich selbst gegebene Auffassung seines Verhältnisses zu der Entdeckung des Harvey hat von Seite wohlmeinender Kommentatoren Anfechtungen erlitten[7], scheinbar auf Grund eines Briefes vom Ende des Jahres 1632 an Mersenne. Es heisst da nämlich: « J'ay vue le livre de motu cordis dont vous m'aviez autrefois parlé, et me suis trouvé un peu different de son opinion, quoy que ie ne l'aye vû qu'après avoir achevé d'écrire de cette matière »[8]. Dabei ist nun in erster Linie zu beachten, dass der Unterschied keineswegs die Entdeckung als solche, sondern nur die Erklärung betrifft, speziell die Erklärung der Herzkontraktion. Descartes nimmt wie Harvey an, die im Herzen vorhandene natürliche Wärme verdünne das durchfliessende Blut; dann aber schliesst er entgegen Harvey, dass die durch die Erwärmung bedingte Ausdehnung des Blutes die Erweiterung des Herzmuskels verursache, die Herzkontraktionen also Folgeerscheinungen seien[9]. — Die Bemerkung, er habe Harvey's Werk erst Ende des Jahres 1632 gesehen und gelesen, wird kaum bezweifelt werden dürfen, aber ebensowenig die Angabe, er habe vorher schon von der Entdeckung gehört. Die Stelle: « dont vous m'aviez autrefois parlé » scheint auf eine *mündliche* Mitteilung zurück-

---

[1] Pass. 8 — III, 122, 16 — IV, 695, 2 — C 11, 308, 380.
[2] C 4, 449 — II, 501, 4 — III, 122.
[3] Pass. 7 ff. [4] Edition Masson 1892.
[5] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 244.
[6] VI, 50, 25 — IV, 189, 16 — 699, 24 — 199 — 457 — Pass. 7.
[7] Poisson, Remarques 140 ff.
[8] I, 263, 8 (November oder Dezember 1632).
[9] II, 501, 4 — III, 122 — C 4, 449.

zuweisen, wobei jedenfalls nicht an Descartes' Pariser-Aufenthalt von 1625 bis Anfang Dezember 1628 gedacht werden dürfte; denn das Werk Harvey's scheint erst im Frühling 1629 in Frankreich bekannt geworden zu sein [1]. Da anderseits mehrere Gründe dafür sprechen, das Harvey's Entdeckung noch vollständig ignorierende Fragment: « Premières Pensées » sei während des Winters 1629/30 entstanden [2], könnte also das « autrefois parlé » auf den Besuch Mersennes vom Sommer 1630 zurückweisen [3]. Sei dem wie ihm wolle und halten wir die unbezweifelbaren Tatsachen fest: Descartes selbst bezeichnet mehrmals Harvey als Entdecker des Blutkreislaufes; er hat von der Entdeckung gehört ehe ihm das Werk Harvey's zu Gesichte gekommen ist; vor dessen Lektüre hatte er seine abweichende Darstellung bereits niedergeschrieben. Spricht aus diesem Zusammenhange nicht klar und deutlich seine Praxis gegenüber bedeutenden Entdeckungen [4]? Es muss also angenommen werden, ein bewusstes Nachentdecken, d. h. eine Nachforschung habe ihn zu seiner individuellen Anschauung über den Blutkreislauf geführt.

Das Bewegungssystem: Wie erklären sich die Bewegungserscheinungen? Es sind mechanisch gesetzmässig verlaufende Reaktionen gegen Zustandsänderungen, seien dieselben eine Folge innerkörperlicher Vorgänge oder einer Objekteinwirkung. Als Organe dieser Funktionen sind die Nerven zu betrachten, die aus drei Teilen bestehen: der Haut, dem vom Gehirne ausgehenden gespannten Fadenbündel und einer sehr leicht beweglichen Flüssigkeit. Wirkt z. B. ein Fremdkörper auf den Körper d. h. auf die Nervenenden ein, so wird die dadurch verursachte Zustandsänderung vermittelst der Nervenfäden sofort nach dem Gehirn übertragen, wo sich infolgedessen gewisse Poren weiter öffnen als dies gewöhnlich der Fall ist. Eine grössere Menge der feinen Flüssigkeit vermag deshalb in die Nerven gewisser Körperteile einzudringen, dadurch entsprechende Muskelbewegungen auslösend. Wie alle anderen Teile des Körpers kann auch diese feine Nerven- resp. Gehirnflüssigkeit nur aus dem Blute stammen. Verlässt dieses erwärmt das Herz, so bewegen sich dessen feinste Teilchen (des esprits animaux) am raschesten nach oben, sammeln sich im Gehirn und sind da immer bereit, durch die Nerven in alle Körperteile hinaus zu dringen. Die aus den „esprits animaux" bestehende Nervenflüssigkeit unterscheidet sich von den anderen Körperteilen also nur durch den höheren Grad der Differenzierung, und es wird deshalb auch alles modifizierend

---

[1] I, 265, Anmerkung der Herausgeber.
[2] Vide Anhang. [3] I, 176. [4] Vide pag. 20.
[5] Pass. 10 ff. — C 4, 387 ff. — IV, 189 ff. — C 1, 237.

auf sie einwirken, was irgendwie eine Veränderung des Blutes hervorzurufen vermag, wie Luftveränderungen, Temperaturwechsel, Alkohol etc. [1].

Historisch betrachtet erscheint Descartes' Physiologie als die seinen Prinzipien und der Entdeckung Harveys angepasste Zeittheorie, die ihrerseits vollständig auf Galen und damit auf Aristoteles ruht. Während Galens Autorität auf dem Gebiete der Anatomie durch Vesalius untergraben worden war, in der Physiologie wirkte sie fortwährend so unumschränkt, „dass selbst die grössten Zergliederer kaum etwas anderes im Auge hatten, als durch ihre Untersuchungen die Lehrsätze des Pergameners zu erläutern und zu bekräftigen" [2]. Die Leber galt als Centralorgan des Ernährungssystemes. Von ihr aus strömt das Blut, der spiritus naturalis, in die rechte Herzkammer und von da durch die Venen in den ganzen Körper zu dessen Ernährung. Das Herz ist der Sitz der natürlichen Wärme. Wenn das Blut die rechte Herzkammer durchzieht, wird es erwärmt und damit verdünnt. Die dabei sich bildenden feinsten Teilchen dringen durch die Herzscheidewand in die linke Herzkammer und durchziehen von da aus in den Arterien alle Teile des Körpers. Es ist das den Körper belebende Agens, der spiritus vitalis. Ein Teil desselben wird im Gehirne in den spiritus animalis umgewandelt, der in den Nerven seine natürlichen Zirkulationsbahnen findet. Das in Hauptzügen die Zeittheorie [3]. Die Entdeckung des Blutkreislaufes war ein schwerer Angriff auf diese wissenschaftliche Hypothese; daher denn auch eine Unsicherheit in der Erklärung alles dessen, was nicht klar gesehen werden konnte, wie Descartes meldet [4]. Durch den Wirrwarr zur Klarheit der Auffassung! das war seine Forschungsdevise. Mit seinen erkenntnistheoretischen Untersuchungen war gegeben, dass keine wesensfremde Substanz zur Erklärung der Lebenserscheinungen angenommen werden durfte. Durch Anerkennung der Entdeckung Harveys wird das Herz im eigentlichen Sinne des Wortes Centralorgan des tierischen Körpers. Es bleibt der Sitz der natürlichen Wärme und erhält damit den ganzen Mechanismus körperlichen Geschehens. Dagegen schwindet der Unterschied von spiritus

[1] Pass. 12 ff. — IV, 189 f. — III, 120, 7 — II, 623 — 635 — C 1, 237 — C 4, 345 ff., 387 ff.

[2] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 244 — vergl. Harvey, «de motu cordis» éd. Masson, pag. 98 — Roth, «Vesalius», pag. 152, 247.

[3] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 245 — Roth, «Vesalius», 247 ff. — Fabrizius, de oculo (éd. Kerckhem 193 ff.).

[4] C 4, 426, 336 — VI, 110, 18 — IV, 619, 20.

naturalis und spiritus vitalis; das Arterienblut ist identisch dem Venenblute, nur wärmer und feiner differenziert, weil es gerade aus dem Herzen kommt[1], d. h. es ist ein Teil des Ernährungs- und nicht des Bewegungssystemes. Den spiritus animalis der Zeittheorie behält Descartes bei und teilt ihm jene Funktion zu, die diese dem Arterienblute zugeschrieben hatte; er wird zum eigentlichen Träger der Bewegungserscheinungen. Dabei handelt es sich aber nicht um ein mystisches, unerklärbares Etwas, sondern um feinste Blutteilchen; ihm kommt keine belebende Kraft zu; er repräsentiert nicht ein Agens, sondern einen Bewegungsüberträger, ein Organ, kurz, er wird streng mechanischer Gesetzmässigkeit unterworfen[2].

Descartes bedarf der *Embryologie* als Hilfsmittel der Physiologie. Anatomie und Embryologie sollen das zur Erkenntnis des An-sich-seins des tierischen Körpers notwendige Tatsachenmaterial liefern. Die auf vergleichender Anatomie fussende Betrachtung der Entwicklung des tierischen Organismus ist scheinbar eine Frucht der Renaissance. „Eine lange Reihe entsprechender Schriften wird eröffnet durch die Werke des Fabrizius ab Aquapendente", des Anatomen von Padua. Es „finden sich bei ihm die ersten Beschreibungen und Abbildungen von der Entwicklung des Hühnchens, der Säugetiere und des Menschen"[3]. Während des Winters 1629/30 wendet sich Descartes in Amsterdam anatomischen und embryologischen Studien zu[4]; in Plempins lernt er einen Schüler des Fabrizius kennen[5], dessen Schriften er studiert[6]; er prüft sezierend nach, versucht in der nämlichen Richtung selbständig weiterzuforschen[7] und nimmt auch eine Abhandlung über die „Entstehung der Tiere" in Angriff[8], die, soweit durchgebildet, in dem Fragmente: „Premières Pensées sur la générations des animaux" erhalten zu sein scheint[9]. Descartes verficht in demselben die These des Fabrizius, dass die meisten Tiere aus Eiern entstehen, dass sich die Urzeugung auf wenige Arten beschränke[10]. Harveys Entdeckung des Blutkreislaufes kennt er noch nicht[11]; die Arterien fasst er entsprechend der hergebrachten Theorie

[1] III, 120, 7 — C 4, 349 — Pass. 10 ff.
[2] C 4, 349 — Pass. 10 ff. — III, 369, 1 — vergl. Abhandlung über die Musik von 1618 (C 5, 451).
[3] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 332 — Fabrizius 1615: de formatio foetus; 1625: de form. ovi et pulli.
[4] I, 102, 11. [5] I, 401, Anmerkg. d. Herausg. [6] IV, 555, 9.
[7] I, 102, 18 — 106, 2 — II, 621, 9 — IV, 555, 13 — Baillet I, 196.
[8] IV, 310, 3 — 326, 4 — 329, 16. [9] Vide Anhang, pag. 47 — man vergl. auch Foucher d. C.; inéd. II, 66.
[10] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 332.
[11] C 4, 404 f., 415 f., 428, 386 f., 394, 388.

als Organe der Bewegung, die Venen als solche der Ernährung, acceptiert also die Dreiteilung: spiritus naturalis, vitalis und animalis[1]; im Entwicklungsprozess des Fötus spielt die Leber noch eine Hauptrolle[2]; alles Momente, die verraten, dass sich Descartes auf den von Fabrizius verbesserten Bahnen des Zeitdenkens bewegt.

Frühling 1630 bis Mai 1632 beschäftigt ihn in erster Linie die Erklärung der anorganischen Welt, d. h. die Feststellung der Grundform physischen Geschehens. Aber in dem nämlichen Briefe, in dem er die Durchbildung der entsprechenden „Le Monde“-Partie ankündet, teilt er mit, er habe sich bereits einen Monat mit der Entstehung der Tiere beschäftigt, müsse aber das Problem mangels genügender Sachkenntnisse bei Seite legen und sich in dem zweiten Teile des „Le Monde“ auf eine einfache Beschreibung der wichtigsten Funktionen des ausgebildeten menschlichen Organismus beschränken[4]. In der Folge begegnen wir immer wieder neuen Anläufen zu befriedigender Durchführung des Problemes. Foucher de Careil veröffentlicht ein Fragment aus dem Jahre 1637[5], in dem das Wachstum des Körpers als Spezialfall der Ernährung dargestellt wird. Februar 1639 schreibt Descartes, so viele anatomische Kenntnisse er im Laufe des Jahres nun auch gesammelt habe, noch keine Erscheinung gefunden zu haben, die sich nicht durch natürliche Ursachen erklären liesse, weshalb er daran denke, die entsprechende „Le Monde“-Partie endlich im Sinne einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung umzuarbeiten[6]. Nach der Durchbildung der „Principia“ macht er sich denn auch ans Werk; „un juste traité des animaux“ soll entstehen[7], d. h. die 1629/30 in Angriff genommene Abhandlung, „Premières Pensées“, soll weiter- resp. durchgebildet werden[8]. Aber bald stockt das Unternehmen[9] und vorübergehend denkt er daran, einfach den zweiten Teil des „Le Monde“ von 1633 ins Reine zu schreiben und zu veröffentlichen[10], um dann 1648 neuerdings einzusetzen zur Durchbildung einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung[11]; aber auch diesmal ohne Erfolg. Nur ein Fragment ist aus dieser Zeit erhalten, betitelt: „De la formation du fœtus“.

---

[1] C 4, 401, 421. [2] C 4, 406 f. [3] VI, 45, 23.
[4] I, 254, 5 (Juni 1632), vergl. V, 112, 1.
[5] Inéd. I, 109. [6] II, 525, 16 — IV, 167, 4.
[7] Princ. II, 40 — V, 112, 12 — 260, 29 — 170. Der Terminus: «un juste tr. d. a.» stammt scheinbar von Baillet II, 273.
[8] IV, 326,4 — 310, 8. [9] V, 261, 3 — IV, 329, 16.
[10] V, 112, 12 — 260, 9.
[11] V, 260, 9.

Für die erste Periode seiner embryologischen Studien bekennt sich Descartes selbst als Schüler des Fabrizius. Er scheint aber auch in dieser Richtung seiner Forschungstätigkeit ein Verfechter Harveyscher Forschungsresultate geworden zu sein. Harvey hatte nämlich in „de motu cordis“ mit der Entdeckung des Blutkreislaufes „des observations sur la formation du fœtus“, d. h. ein ziemlich reiches entwicklungsgeschichtliches Tatsachenmaterial veröffentlicht, entwicklungsgeschichtliche Probleme angedeutet und einen Forschungsplan entworfen, der geradezu als Grundlage des Descartes'schen Fragmentes: „De la formation du fœtus“ angesehen werden kann [1]. Im Gegensatze zu seinem früheren Fragmente: „Premières Pensées“ und damit im Gegensatze zu Fabrizius acceptiert hier Descartes die von Harvey mitgeteilte Tatsache, dass sich die Leber im Fœtus erst sehr spät entwickle, erst nach der Entwicklung des Gehirnes, nach der Bildung der Glieder, ja erst nach der Anlage der Geschlechtsorgane; die Leber tritt also auch entwicklungsgeschichtlich vollständig in den Hintergrund [2]. Von Harvey stammt der Satz: Omne animal ex ovo [3]. Obwohl erst in seinem Werke von 1651: „de generatione animalium“ so knapp formuliert, er findet sich doch schon in „de motu cordis“ [4]. Da die Urzeugung in keiner der nach 1632 entstandenen Abhandlung mehr erscheint, darf vielleicht auch darin eine Anerkennung der Harveyschen Forschungsresultate gesehen werden. Kurz: Ausgehend von Fabrizius, scheint Harveys Tatsachenmaterial Grundlage seiner entwicklungsgeschichtlichen Studien geworden zu sein, die während seines ganzen Aufenthaltes in Holland im Vordergrunde seiner Interessen gestanden haben.

Mikro-Makrokosmos: Descartes' Physiologie bildet eine interessante Parallele zu seinem kosmischen Systeme: Dem Sonnenelemente entspricht der spiritus animalis (les esprits animaux), dem Himmelselemente das alle Teile des Körpers durchziehende Blut, dem Erdelemente die Knochen; der Kreislauf des Blutes repräsentiert einen Wirbel im Kleinen; das Herz bildet das belebende Centralorgan, die Sonne des Mikrokosmos. Lasswitz, „Geschichte der Atomistik“ Bd. II, 84 bemerkt, Harveys Entdeckung sei Descartes jedenfalls sehr willkommen gewesen zur Unterstützung seiner Prinzipien. Angesichts der Tatsache, dass Descartes sein Weltsystem erst während

---

[1] Harvey, édition Masson, pag. 103 ff. [2] Id. 104, 121.
[3] Haeser, Geschichte der Medizin, II, 253.
[4] Harvey, édition Masson, pag. 119.

der Jahre 1630/32 durchgebildet hat, also *nachdem* er von der Entdeckung Harveys gehört hatte, lässt sich auch umgekehrt fragen, ob er vielleicht gerade durch diese zu seiner Erklärung des Makrokosmos geführt worden sei. Hat ihn vielleicht die Entdeckung des Blutkreislaufes zu der Ueberzeugung geführt, die Umlaufsbewegungen seien in der Natur ganz allgemein[1]? Ist genetisch sein Makrokosmos also ein Abbild des Mikrokosmos? Die Frage lässt sich keineswegs rundweg ablehnen, aber ebensowenig die entgegengesetzte Annahme, seine Anschauungen über den Makrokosmos hätten seine physiologischen Studien geleitet. Das Problem bleibt unlösbar.

„Le Monde“ gliedert sich in zwei Teile; der erste gilt dem Makro-, der zweite dem Mikrokosmos. Ersterer ist entwicklungsgeschichtlich dargestellt und zwar auf Grund eines Dualismus von Erd- und Himmelselement. Im Mikrokosmos erscheint dagegen das Geschehen bereits auf eine letzte Einheit zurückgeführt; aus dem Blute entwickeln sich sowohl die „esprits animaux“ wie auch die Knochen und Muskeln. Im Jahre 1637 wendet sich Descartes speziell diesem Stoffwechselprobleme zu[2]; am 9. Januar 1639 taucht dann zum ersten Mal der Gedanke auf, dass auch die drei Elemente ineinander übergehen können[3], und in den „Principia“ von 1644 lässt Descartes im Gegensatze zu seinem „Le Monde“ wie das erste, so auch das dritte Element aus dem Himmelselemente hervorgehen. Haben die physiologischen Studien zu dieser wesentlichen Umbildung der Kosmogonie von 1633 geführt, wie aus der Tatsachenaufeinanderfolge erschlossen werden könnte? Möglicherweise; aber beweisen lässt sich nichts.

Descartes erstrebte eine Erkenntnis des ausgebildeten tierischen Organismus durch eine Erkenntnis seines Werdens, wie er anderseits eine klare und deutliche Erklärung des Makrokosmos zu geben versucht hatte durch eine Darstellung von dessen Entstehung. Die Entwicklungsgeschichte des Weltgebäudes betrachtet er als kühne Hypothese, als „Schatten der Darstellung“ — als konsequenter Realitätsdenker konnte er mangels hinreichender Tatsachen auch nicht anders —, während er in bezug auf die Entwicklung des tierischen Organismus keineswegs hypothetisch vorgeht, sondern auf Grund des Tatsachenmaterials der Zeit rücksichtslos vorgeht. Hat er den

---

[1] C 4, 233.
[2] Sofern das von Foucher veröffentlichte Frag., inéd. I, 109, richtig datiert ist. [3] II, 485, 24.

Entwicklungsgedanken vom Mikro- in den Makrokosmos übertragen, oder hat ihn umgekehrt die Betrachtung der kosmischen Entwicklung dazu geführt, auch der Embryologie seine Aufmerksamkeit zuzuwenden? Die eine wie die andere Annahme ist möglich. Angesichts der Tatsache, dass sich Descartes bereits 1629/30 entwicklungsgeschichtlichen Studien zugewendet, die Kosmogonie dagegen erst in den beiden folgenden Jahren durchgebildet hat, möchte man erstere Annahme als die wahrscheinlichere bezeichnen. Aber ein sicherer Anhaltspunkt fehlt. Die Frage bleibt unbeantwortbar wie überhaupt jede psychogenetische Frage. Das Gestalten ist eine Urtat psychischen Lebens, die sich dem forschenden Auge vollständig entzieht; selbst in den Reflexionen des Gestalters haben wir kaum etwas anderes zu sehen als eine durch die Absicht bedingte Verkleidung der eigentlich unbewussten psychischen Tätigkeit.

Anhang.

Die Werke des Descartes.
(Textkritisches).

a) Mit den in der ersten Zeit seines Aufenthaltes in Holland durchgeführten erkenntnistheoretischen Untersuchungen hatte Descartes die geforderte Grundlage der Physik geschaffen, in einem „Traité de Metaphysique“ auch darzustellen versucht, scheinbar aber keine befriedigende Darstellungsform gefunden [1]. Ende Juli 1629 hört er von dem Phaenomen der Nebensonnen und wendet sich sogleich dessen Erklärung zu [2]. Aus diesem, mit seinen Dioptrikstudien übrigens direkt im Zusammenhange stehenden Erklärungsversuche erwächst der Plan einer Darstellung aller „sublunaren“ Erscheinungen [3], der im Monate November erweitert erscheint zu einer Darstellung *aller* Naturerscheinungen, also der ganzen Physik [4]. Der Plan soll alle früheren Pläne in sich einschliessen und so weit angelegt sein, dass er in keinem Falle mehr erweitert zu werden brauche [5]. Diese planierte Abhandlung wird in der Folge bald „mon traité“ [6], bald „ma physique“ [7] und im Briefe vom 4. November 1630 zum ersten Male „mon Monde“ [8] genannt. Für die Durchführung hatte Descartes zunächst *ein* Jahr angesetzt [9], dann aber die Frist auf *drei* Jahre erweitert, da grösste Sorgfalt notwendig sei und ihn überdies anatomisch-medizinische Studien so lebhaft interessieren, dass er nur mit einem gewissen Widerwillen an die Niederschrift des wenigen gehe, das er wisse [10]. Soweit die Briefe verraten, sollten in dem Werke die grundlegenden metaphysischen Fragen beantwortet [11], alle Sinnesqualitäten erklärt [12], die Meteoren ausführlich behandelt [13] und auch drei oder vier Kapitel der Akustik gewidmet werden [14]. Die Durchbildung schreitet aber nur langsam vorwärts. Das Jahr 1629 hat einen kaum nennenswerten Anfang der schriftlichen Ausführung zu

[1] I, 350, 20 — VI, 31, 14 — I, 182, 18. [2] I, 23, 3. [3] I, 23, 9.
[4] I, 70, 8 (13. Nov. 1629). [5] 137, 20.
[6] I, 70, 4 — 85, 8 — 104, 17 — 154, 12 etc.
[7] I, 140, 20 — 146, 10. [8] I, 176, 18. [9] I, 70, 6. [10] I, 137, 15.
[11] I, 144 f. — 145, 5 — 154, 1. [12] I, 109, 21.
[13] I, 127, 17. [14] I, 102, 12 — 134, 23.

verzeichnen, dafür aber den Entschluss, sich im neuen Jahre einen oder zwei Monate energisch ans Werk setzen zu wollen[1]. Am 15. April kommt Descartes wieder auf diese „begonnene“ Abhandlung zu sprechen, beifügend, er werde sich im Laufe der nächsten 14 Tage der Darstellnng der metaphysischen Grundlagen zuwenden[2]. Wie weit ist diese gelungen? Wie weit ist „Le Monde“ überhaupt gefördert worden? Die Briefe der folgenden Zeit schweigen sich darüber aus, und schon im folgenden November verzichtet Descartes überhaupt auf dessen Ausführung, allerdings nur vorläufig; denn „die Fabel“ gefalle ihm zu gut, als dass er ihn vollständig bei Seite legen möchte; er hoffe doch noch ans Ziel zu gelangen, sofern ihm so lange zu leben beschieden sein werde[3]. Der Tod hat ihn vorher weggerafft; „Le Monde“ von 1629 als Darstellung des ganzen Wissenschaftssystems ist unausgeführter Plan geblieben.

Warum hat er ihn weggelegt? Die Antwort ist wohl unzweideutig. Von den Planhöhen schweift der Blick ungehindert über Felsen und Klüfte dahin in unendliche Fernen. Je höher der Gesichtspunkt, desto zahlreicher sind die Schwierigkeiten, die sich der Durchführung in den Weg legen, denen der ehrliche, auf die Hilfe der zuvorkommend ihre Dienste anbietenden Phantasie verzichtende Realitätsdenker nicht ausweichen kann. Wie sich Descartes an die Ausführung des grosszügigen Werkes machte, stiess er auf immer neue Probleme und erkannte deshalb die Unmöglichkeit, dasselbe in der beabsichtigten Ausführlichkeit durchzubilden. Er beschränkt sich darum auf die Lösung eines Teilproblemes, auf eine Abhandlung über die „Dioptrik“ mit einem „Discours“ über die Natur der Farben und des Lichtes als Einlage. Bei der Eigenart seines Denkens mussten auch damit alle physikalischen Prinzipien, also die ganze Physik zur Darstellung kommen; schon die Einlage, die „Abhandlung über das Licht“, musste zu einem Abrisse des „Le Monde“ werden, sollte darum Mersenne das versprochene Werk ersetzen und ihm auch sofort nach dessen Durchbildung zugesandt werden, d. h. vor dem „Reste der Dioptrik“[4]. Im Juni 1632 ist sie so weit abgeschlossen, als unbelebte Körper darin zur Darstellung kommen sollten: „il ne me reste plus qu'à y adjouster quelque chose touchant la nature de l'homme“[5]. Einige Monate später teilt er mit, Harveys „de motu cordis“ gelesen zu haben[6], und es muss wohl als eine

[1] I, 104, 16. [2] I, 146, 10. [3] I, 179, 16. [4] I, 179.
[5] I, 254, 9. [6] I, 263, 8 (Nov. od. Dez. 1632).

Folge der Kenntnisnahme des darin niedergelegten reichen anatomischen Tatsachenmaterials angesehen werden, wenn er im nämlichen Briefe den Entschluss anzeigt, das planierte: „Einiges über die Natur des Menschen“ erweitern zu wollen zu einer Beschreibung aller wichtigsten Funktionen eines ausgebildeten tierischen Organismus. Ein Jahr später, November 1633, wird die ganze Abhandlung als durchgebildet und vollendet angekündet [1]. Mit innerer Notwendigkeit war dieser „discours de la lumière“ zu einer Kosmogonie geworden, weshalb ihn Descartes nach Juni 1632 auch „Le Monde“ nennt [2]. Auf Neujahr 1634 will er ihn Mersenne zusenden [3]. Da hört er Mitte November von der Verurteilung Galileis und wird dadurch bestimmt, das Werk zurückzubehalten, da die von der kirchlichen Autorität verurteilte Hypothese der Bewegung der Erde um die Sonne einen integrierenden Bestandteil desselben bilde, so dass es damit stehe und falle [4]. „Le Monde“ von 1633 wandert in den Koffer, um günstigere Verhältnisse abzuwarten [5].

Dieser „Le Monde“ von 1633, wohl zu unterscheiden von dem 1629 konzipierten Le Monde-Plane, war anfänglich nur als Einlage einer „Dioptrik“ gedacht, in der auch die Existenz Gottes hätte zur Darstellung kommen sollen [6]. Die Einlage war aber inhaltsschwerer und umfangreicher geworden als er gedacht hatte [7]; ein Hauptwerk war daraus entstanden, das sein Hauptinteresse während der Jahre 1630—33 beansprucht hatte. Das Hauptinteresse nur; denn es scheint, als habe während dieser Zeit auch der „Rest der Dioptrik“ eine gewisse Förderung erfahren. Ende des Jahres 1631 verspricht er Mersenne, ihm noch vor Ostern 1632 „quelque chose de sa façon“ zusenden zu wollen [8]. Dass er dabei den „Rest der Dioptrik“ oder doch einen Teil desselben im Auge hatte, geht wohl aus der Tatsache hervor, dass er im folgenden Januar Golius einen ersten Teil der Dioptrik zusendet in dem das Problem der Lichtbrechung zur Darstellung komme, ohne dass die übrigen Fragen seiner Philosophie berührt würden [9]. Acht Tage vor Ostern meldet er dann Mersenne, die auf Ostern versprochene Abhandlung sei bereits fertig, er möchte sie aber doch noch einige Monate zurückbehalten, um sie nochmals durchzusehen, ins Reine zu schreiben und um ordentlich aus-

[1] I, 270, 6 — vergl. I, 266, 18.
[2] I, 254, 7 — 263, 1 etc. [3] I, 270, 6 — vergl. I, 266, 18.
[4] I, 271, 12 — 258, 14 — III, 258, 10 etc.
[5] I, 288, 13 — 324, 8 — 370, 2 — II, 50, 10 — 565, 3.
[6] I, 182, 13. [7] Vergl. I, 179, 1. [8] I, 228, 20. [9] I, 235, 1.

geführte Figuren beigeben zu können [1]. Dann hören wir aber nichts mehr von dieser „Dioptrik" bis 1635, da er mitteilt, dieselbe seit der Verurteilung Galileis durchgesehen, vollständig durchgeführt und auch vollständig von seinem „Le Monde" getrennt zu haben, um sie für sich drucken zu lassen; es ist die „Dioptrik" von 1637, der zweite der vier Essays.

Für seine Philosophie eine günstigere Windrichtung zu schaffen, das lag nicht in Descartes' Macht. Er wollte aber doch nicht untätig bleiben. In den *4 Essays* von 1637 liess er Versuchsballons ausgehen, einige Früchte seiner geheim gehaltenen Prinzipien. „Dioptrik" und „Meteoren" sollten zeigen, dass seine Methode besser sei als die gewöhnliche, die „Geometrie" mit der Lösung des Problemes von Pappus sollte dies beweisen [3]. Der Erfolg entsprach nicht dem Wunsche; die Versuchsballons kündeten äusserst ungünstige Verhältnisse an. Er glaubt zu beachten, dass man sich nicht die Mühe nehme, den eigentlichen Sinn der Worte zu erfassen, dass man allenthalben nur Gelegenheiten zum Widersprechen suche [4]. Er gibt allerdings zu, in einem Punkte unklar zu sein, in bezug auf das, was er in dem „Discours de la méthode" über die Existenz Gottes und der menschlichen Seele gesagt habe [5]. In einer lateinischen Uebersetzung der Essays sollte diese Partie zur Klarheit durchgebildet werden [6]. Die Uebersetzung ist aber nicht zu stande gekommen, weshalb er sich veranlasst sieht, als Kommentar der betreffenden unklaren Stelle 1639/40 ein spezielles, kleineres, lateinisch geschriebenes Werk zu redigieren: „*Meditationes* de prima philosophia" [7], das durch die Beigabe der Einwürfe verschiedener Gelehrten und Descartes' Antworten bedeutend erweitert und damit zu einer umfangreichen Darstellung der Hauptpunkte seiner Metaphysik geworden ist [8]. Aber auch gegen die physikalischen Erklärungen seiner Essays wurden immer neue Einwendungen geltend gemacht [9]. Um dieselben zurückzuweisen, sieht er schliesslich nur noch ein Mittel: Eine Darstellung der leitenden Prinzipien, also die

---

[1] I, 242, 1. In diesem Zusammenhange ist vielleicht auch die Tatsache nicht ohne Bedeutung, dass die Figuren der « Dioptrik » von 1637 von Schooten, Sohn, ausgeführt worden sind: III, 450, 2.
[2] I, 322, 14.
[3] II, 201, 11 — I, 478, 8 — 560, 1 — 559, 14. Princ. (lettre au trad.).
[4] I, 518, 15. [5] I, 353, 2 — 349, 20 — 560, 7.
[6] I, 350, 20 — I, 561, 5. [7] II, 267, 10 — 622, 7.
[8] Princ. (lettre au trad.).
[9] Man durchsehe die Briefe der Jahre 1638—40.

Veröffentlichung seines „Le Monde“ von 1633 [1]. Ende des Jahres 1640 fasst er deshalb den Entschluss, denselben der Oeffentlichkeit zu übergeben und zwar in einer für den Schulbetrieb geeigneten Form [2]: in lateinischer Sprache, knapp und präzis in Thesenform [3]. „Restat tantum unus scrupulus, de motu terrae“ [4], der Gegensatz seines Weltsystems zu der die Schule beherrschenden Lehre der katholischen Kirche. Der Umstand, dass der heliozentrische Standpunkt nur von einem Kolligium der Inquisitoren und keineswegs von den Dogmen schaffenden Instanzen, dem Papste oder einem Konzil verurteilt worden war, hatte von Anfang an der Hoffnung Nahrung gegeben, es werde in Rom gelegentlich doch eine günstigere Parole ausgegeben werden [5], da das ptolomäische System offenkundig der Erfahrung widerspreche [6]. Um sicherer zu gehen, sucht Descartes zu „sondieren“. Ein Kardinal wird in seinem Auftrage konsultiert und scheinbar noch ein zweiter, ein Mitglied jenes Kollegiums, das Galilei verurteilt hatte [7]. Das Resultat der Auskundschaftung? Wir kennen es nicht, sehen aber Descartes an seinem Werke während der Jahre 1641—43 [8] und 1644 erscheint dasselbe vierteilig, betitelt: „Principia philosophiae“ [9]. Der erste Teil enthält die Erkenntnistheorie, eine Zusammenfassung und Ergänzung der „Meditationes“ und damit des „Discours de la méthode“ von 1637 [10]. In den drei folgenden Teilen kommen die Prinzipien seiner Physik und damit seine Kosmogonie zur Darstellung. Wir haben es da also zu tun mit einer *Umarbeitung des ersten* Teiles des „Le Monde“ von 1633 [11]. Der heliozentrische Standpunkt ist festgehalten, aber die Schärfe des Gegensatzes zur hergebrachten und „approbierten“ Anschauung durch Hervorhebung der Relativität der Auffassung absichtlich gemildert, hoffend, dadurch die „Index-Ecke“ umgehen zu können [12] — umsonst.

b) „Le Monde“ von 1633 ist zu unterscheiden von dem in Angriff genommenen, aber nicht durchgeführten „Le Monde“ von 1629. Er bildet einen Abriss desselben, soll ihn Mersenne ersetzen;

---

[1] III, 258, 20. [2] III, 276, 7.
[3] III, 232, 20 (11. Nov. 1640) — III, 523, 13.
[4] V, 544, 13. [5] I, 288, 13. [6] V, 550, 20.
[7] III, 258, 13 — V, 544, 15 — Baillet I, 253 f.
[8] III, 276, 7 — 646, 15 — IV, 698, 4 — 73, 8 — 108.
[9] Anfänglich wollte er das Werk: «Summa philosophiae» nennen: III, 465, 6 — 523, 13.
[10] III, 276, 10 — Princ. (lettre au trad.).
[11] III, 523, 13 (31. Jan. 1642). [12] V, 550, 8.

seine Durchbildung hat Descartes drei Jahre hingehalten. Er ist zweiteilig: der Kosmogonie folgt eine Erklärung des menschlichen Organismus. Mit diesen Resultaten stimmt vollständig überein, was Descartes darüber im „Discours" erzählt[1]: „Ehe ich die Ausarbeitung des Werkes begonnen habe, hatte ich mir vorgenommen, in demselben alles zusammenzufassen, was ich über die Natur der Körperwelt zu wissen glaubte. Da ein Maler auf einer Fläche nicht verschiedene Ansichten eines Körpers gleichzeitig darstellen kann, wählt er eine Ansicht, stellt diese in helles Licht, während die anderen Seiten im Schatten liegen und nur so weit sichtbar werden, als beim Anblicke der Hauptseite möglich wird. So überzeugte ich mich auch, dass es mir nicht gelingen werde, in meiner Abhandlung alles darzustellen, was ich mir vorgenommen hatte und beschloss daher, nur meine Gedanken über das Wesen des Lichtes ausführlich darzulegen und nur im Anschluss daran einiges auszuführen über die Lichtspender (die Fixsterne), die Lichtreflektoren (die Planeten, vornehmlich aber über die Erde) und endlich über den Menschen, der dies alles sieht".

In der Folge gibt er dann eine ausführliche Inhaltsangabe dieses „Le Monde" von 1633. Das Werk selbst hat er aber nicht veröffentlicht, dagegen in den Teilen 2—4 der „Principia" eine Umarbeitung des ersten Teiles, wie wir oben gesehen. Im Nachlasse fand sich ein aus 15 Kapiteln bestehendes Fragment: *„Le Monde ou traité de la lumière"*. In welchem Verhältnisse steht dies Nachlasswerk zu „Le Monde" von 1633? Baillet Bd. II, 198, 400 bezeichnet es als einen kurzen Abriss oder Auszug desselben. Mit dieser von späteren Descartes-Darstellern immer wieder nachgetragenen Behauptung habe ich mich zuerst abzufinden. Das Nachlasswerk, wie es von Clerselier 1667 veröffentlicht worden ist, enthält nur eine Kosmogonie, kann also nur zum ersten Teile des „Le Monde" von 1633 in Beziehung gesetzt werden. Dass es eine Umarbeitung desselben sei, hiefür finde ich keinen stichhaltigen Grund: Baillet stützt seine Behauptung auf keinen Beleg. Lasswitz macht in seiner „Geschichte der Atomistik" Bd. II, pag. 90 darauf aufmerksam, dass die Dreizahl der Elemente in den Briefen erst 1639 zur Darstellung komme und vermutet deshalb, sie sei dem „Le Monde" von 1633 noch fremd gewesen und erst nachträglich, also nach 1639 hineingearbeitet worden. Das Argument hat aber keine Beweiskraft,

[1] VI, 41.

da die Briefe keineswegs sichere Anhaltspunkte geben über die Zeit der Konzeption einer Idee, namentlich hier, wo Descartes selbst beifügt, er habe nicht früher von der Dreizahl der Elemente sprechen wollen, um dies Prinzip ganz für seinen „Le Monde“ zu reservieren [1]. In dem Fragmente finden sich drei Hinweise auf eine mit „Dioptrique“ betitelte Abhandlung [2], was keineswegs beweist, dasselbe sei nach den Essays von 1637 entstanden; denn „Le Monde“ von 1633 war, wie wir oben gesehen, ursprünglich als Einlage einer planierten und zum Teil bereits durchgebildeten „Dioptrik“ gedacht. Kurz: Für die Annahme, das Fragment sei eine Umarbeitung, finde ich keine Beweise, sehe aber umgekehrt Momente, die dieselbe vollständig als unwahrscheinlich erscheinen lassen und somit indirekt beweisen, dass in dem Fragmente der erste Teil des „Le Monde“ von 1633 vorliegt. In der in den „Principia philosophiae“ vorliegenden Umarbeitung werden die kosmischen Erscheinungsformen auf eine Urform zurückgeführt. Am „Anfange der Welt“ war das Universum vom einheitlichen Himmelselemente erfüllt, aus dem sich nach und nach sowohl das Erd- als auch das Sonnenelement entwickelt haben, die ihrerseits wieder in die Urform zurückgebildet werden können. Das grundlegende Prinzip, dass es im Universum keine Substanzform gebe, die nicht nach und nach alle anderen Erscheinungsformen annehmen könnte, hatte Descartes bereits 1638/9 in den Briefen entwickelt; dem Nachlasswerke: „Le Monde ou traité de la lumière“ ist es aber fremd. Ein Dualismus durchzieht dies Werk, der unüberbrückbare Gegensatz von Erd- und Himmelselement. Die Möglichkeit zugegeben, in dem erhaltenen Fragmente liege eine Umarbeitung des Originales von 1633 vor, dann könnte sie kaum nach 1639 entstanden sein; denn es bliebe unerklärlich, warum Descartes dies neu gewonnene Prinzip nicht hineingearbeitet, sondern sich auf die Wiedergabe eines überwundenen Standpunktes beschränkt hätte. Das Nachlasswerk muss also *vor* 1639 entstanden sein. Da Descartes weiterhin in den Briefen zwischen 1639 und 1633 immer wieder betont, seinen „Le Monde“ nicht hervornehmen zu wollen [3], so kann dasselbe auch nicht auf diesen Zeitraum angesetzt werden, und es bleibt als wahrscheinlich, ja als einzig möglich nur die eine Annahme, das Nachlasswerk stamme aus dem Jahre 1633, d. h. es sei der erste Teil des nachträglich nur „Le Monde“ genannten „Discours sur la lumière“

[1] II, 485, 24. [2] C 4, 221, 321, 371.
[3] II, 525, 23 (20. Febr. 1639) — I, 518, 8 — 435, 5 — 322, 14.

von 1633. Baillets Behauptung ist als unbegründet zurückzuweisen. Ich glaube in ihr eine falsche Interpretation zweier Briefe zu sehen, des Briefes an Mersenne, in dem Descartes einen Abriss des ursprünglichen „Le Monde" von 1629 verspricht[1], und des Briefes an Huygens, in dem er eine Umarbeitung des „Le Monde" von 1633 ankündet zu einer Zeit, da er eben die „Principia" ausarbeitet[2].

Der zweite Teil des „Le Monde" von 1633 soll eine Erklärung der wichtigsten Funktionen des ausgebildeten menschlichen Organismus enthalten. Dem im Nov. (od. Dez.) 1632 hiefür aufgestellten Programme einerseits, dem im „Discours de la méthode" V gegebenen Inhaltsverzeichnisse anderseits entspricht genau der Inhalt eines zweiten Nachlasswerkes: *L'homme*, und dass dasselbe wirklich als zweiter Teil des „Le Monde" von 1633, d. h. des vorhin erwähnten Fragmentes betrachtet werden muss, geht wohl unzweideutig schon aus der einen Tatsache hervor, dass es im Manuskript mit „Chapitre 18" überschrieben gewesen sein soll[3]. Es muss also der Titel: „L'homme" als einfache Kapitelüberschrift der Kapitelnummer „18" untergeordnet werden[4]. Da der erhaltene erste Teil 15 Kapitel enthält, fehlen für den lückenlosen Zusammenhang immerhin noch zwei Kapitel. Haben sie wirklich existiert? Wenn ja, welches war ihr Schicksal? Aus dem im „Discours de la méthode" gegebenen Inhaltsverzeichnis des ganzen Werkes könnte erschlossen werden, sie hätten Darlegungen über den Pflanzenorganismus enthalten. Aber etwas Sicheres lässt sich scheinbar nicht feststellen.

Descartes hatte schon für seinen „Le Monde" von 1633 eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung des tierischen Organismus in Aussicht genommen, sich dann aber auf eine Beschreibung der wichtigsten Funktionen eines ausgebildeten Organismus beschränkt. Nach Abschluss des Werkes nahmen die embryologischen Studien ihren Fortgang und 1639 schreibt er, er würde nun den zweiten Teil des „Le Monde" umarbeiten, sofern er diesen überhaupt hervornähme; denn gestützt auf die im Laufe der Jahre erworbenen anatomisch-embryologischen Kenntnisse möchte er glauben, jene

---

[1] I, 179, 1. [2] V, 523, 13.
[3] Wie Clerselier im Vorworte seiner Publikation des Fragmentes mitteilt.
[4] 1640 oder 1641 hat ein «intimer» Freund D.' diesen zweiten Teil des «Le Monde» kopiert und mit D.' Erlaubnis diente diese Kopie als Grundlage für zwei weitere Abschriften: IV, 566, 24. Eine derselben scheint Regius zu Gesichte gekommen und von ihm ausgebeutet worden zu sein: IV, 517, 16 — 567,5 — 626, 17 — vergl. auch V, 112, 12 — 260, 29.

Beschreibung durch eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung ersetzen zu können[1]. Im folgenden Jahre nimmt er „Le Monde“ wirklich auch hervor, liefert aber zuerst eine Umarbeitung des ersten Teiles, wendet sich scheinbar aber bald nachher auch der Umarbeitung des zweiten Teiles zu[2], ohne sie zum Abschlusse bringen zu können[3]. Es handelt sich dabei zweifellos um das weitere Nachlassfragment: „*De la formation du fœtus*“. Dass dasselbe nach 1644 entstanden sein muss, geht daraus hervor, dass es direkt auf die „Principia phil.“ verweist[4].

Noch bleibt ein zweites, entwicklungsgeschichtliches Fragment: „*Premières Pensées sur la génération des animaux*“ zu betrachten. Da dasselbe den Blutkreislauf noch nicht kennt, muss es entstanden sein, ehe Descartes Harveys Entdeckung kennen gelernt hat, in jedem Falle also vor November oder Dezember 1632. Mit grosser Ausführlichkeit, und Descartes' Forschungsart vielleicht wie keine andere Schrift verratend, wird die Entstehung des tierischen Organismus dargestellt. Mit Fabrizius nimmt er da noch die Möglichkeit der Urzeugung an und lässt entwicklungsgeschichtlich die Leber die Hauptrolle spielen. Da wir nun wissen, dass er sich während des Winters 1629/30 anatomisch-medizinischen Studien zugewendet und damals die entwicklungsgeschichtlichen Schriften des Fabrizius studiert hat, liegt kaum ein Fehlschluss vor in der Annahme, dies Fragment sei während dieses Winters entstanden und er habe dies Fragment im Auge, wenn er im November 1645 mitteilt, schon vor mehr als 15 Jahren einen „Traité des animaux“ in Angriff genommen zu haben[5].

Zusammenfassend: Das 1667 von Clerselier veröffentlichte Nachlasswerk: „Le Monde ou traité de la lumière“ (inkl. getrennt ediertem Fragmente „L'homme“ als Chap. 18) ist das, 1633 wegen der Verurteilung Galileis der Oeffentlichkeit vorenthaltene Werk. Eine Umarbeitung des ersten Teiles liegt vor in den Teilen 2—4 der „Principia“ von 1644. Die Umarbeitung des zweiten Teiles ist nicht gelungen, das Durchgebildete aber erhalten in dem Fragmente: „De la formation du fœtus“. Das weitere Fragment: „Premières Pensées“ repräsentiert den ersten Versuch einer entwicklungsgeschichtlichen Darstellung des tierischen Organismus und scheint 1629/30 entstanden zu sein.

---

[1] II, 525, 23. [2] IV, 326, 4 — 329, 16 — V, 112, 19 — Princ. II, 40.
[3] V, 261, 8 — IV, 326, 4. [4] C 4, 469. [5] IV, 326, 4.

c) Zum Schlusse noch ein Wort über den ursprünglichen *Le Monde-plan* von 1629. Alle physikalischen Probleme hätten in ihm zur Darstellung kommen sollen; er soll überhaupt so weit angelegt gewesen sein, dass er in keinem Falle mehr hätte erweitert werden müssen; im Jahre 1629 scheint die schriftliche Durchführung keine nennenswerten Fortschritte gemacht zu haben; April 1630 wird er als „begonnen“ bezeichnet, November dann aber vollständig fallen gelassen. Das ist ziemlich alles, was sich direkt feststellen lässt. Eine auf die formelle Seite des Planes sich beziehende Bemerkung führt indirekt etwas weiter. Descartes schreibt nämlich am 13. November 1629: „Je pense avoir trouvé un moyen pour exposer toutes mes pensées en sorte qu'elles satisfairont à quelques uns et que les autres n'auront pas occasion d'y contredire“ [1]. Er kann dabei doch nur eine stilistische Eigentümlichkeit des planierten Werkes im Auge haben. Sehen wir zu: Seine Werke sind teils lateinisch, teils französisch geschrieben, je nach dem Kreise, für den sie bestimmt waren. Wendet er sich an die Gelehrtenwelt, so fasst er sie lateinisch ab (Meditationes, Principia); die für ein grösseres Publikum berechneten Werke dagegen werden in französischer Sprache niedergeschrieben: „Le Monde“, Essays, „Passions“. Mit dem *Sprachen-* ist für Descartes aber kein *Stil*-Unterschied verbunden. Die Gedankenformung bleibt die nämliche, ob er lateinisch oder französisch schreibe, so dass denn auch die Uebersetzungen seiner Werke stilistisch mit den Originalen vollständig übereinstimmen. So urteilt ein Uebersetzer der „Regulae“ [2], der weiterhin glaubt, dass von zwanzig verschiedenen Uebersetzern gelieferte Arbeiten sich gleichen würden wie ein Ei dem anderen. Der Sprachenwechsel bedeutet für den auf mathematisch scharfe Begriffsformung dringenden Denker keinen Stilwechsel, sondern einen Zeichen-, einen Wortwechsel [3]. Mit obiger Andeutung einer stilistischen Eigentümlichkeit des „Le Monde“-Planes kann er also kaum die Absicht im Auge gehabt haben, entgegen dem Herkommen für ein wissenschaftliches Werk die Gelehrtensprache durch eine „Lebenssprache“ ersetzen zu wollen; es muss eine andere Eigentümlichkeit damit gemeint sein.

In Descartes' Schriften begegnet man eigentlich niemals dem

---

[1] I, 70, 11 — vergl. I, 194, 17.

[2] « Oeuvres choisies ». Ed. Garnier, pag. 293 ff.

[3] III, 494, 10: partim gallice, partim latine scribam, prout verba velerius occurrent. IV, 349, 2 — 604, 10 — 417, 25.

kalten Tone strengster Objektivität oder logischer Systemhärte; ein gewisser Hauch künstlerischen Fühlens belebt sie alle. Die Mehrzahl ist im belebten Selbstgespräch abgefasst, sei es in der Wir- oder Ichform. Die „Wir“-Form charakterisiert den Thesenstil der „Principia“, die damit in beabsichtigtem Gegensatze stehen zu den vollständig in der Ich-Form durchgeführten „Medidationes“. Die Ich-Form findet sich auch in „Le Monde“ von 1633, es tritt aber da noch ein neues Element hinzu, der Klang des Belehren-wollens, das Dirigieren der Aufmerksamkeit fingierter Zuhörer durch eingestreute Imperative zweiter Person Plural: Regardez, remarquez, voyez, pensez, considerez etc. Solche Imperative finden sich zu Anfang eines jeden Abschnittes und häufig auch innerhalb derselben. Sie charakterisieren den Dozenten- oder Konversationsstil. „Le Monde“ von 1633 ist vollständig in demselben durchgeführt; er ist aber schon den Essays von 1637 fremd. Die beiden erst 1636 entstandenen Essays: „Discours“ und „La géometrie“ [1] sind imperativfrei, und auch in dem nach 1633, wahrscheinlich 1635 entstandenen, in der Ausgabe Cousin volle 20 Seiten umfassenden Abschnitte VI der „Meteoren“ [2] findet sich ein einziger Imperativ. Häufiger erscheinen sie aber in den anderen Abschnitten der „Dioptrique“ und der „Meteoren“, konzentrieren sich dabei auf kleinere und grössere Abschnitte. Im ersten Abschnitte der „Meteoren“ z. B. sind acht Seiten imperativfrei, plötzlich erscheint ein Schlussabschnitt von 16 Zeilen mit drei derselben; während sich auf acht Seiten des zweiten Abschnittes der „Dioptrique“ kein Imperativ findet, erscheinen sie zahlreich auf den vier Schlussseiten etc. Kurz: Den nach 1633 resp. 1635 entstandenen Teilen der Essays ist der Konversationsstil fremd; in den übrigen Teilen finden sich die denselben charakterisierenden Imperative nur in kleineren und grösseren Partien. Es sind Nachklänge des „Le Monde“ von 1633, des einzigen, vollständig im Konversationsstil durchgeführten Werkes. Es ist bekannt, dass sowohl „Dioptrique“ wie „Meteores“ schon vor 1633 in Angriff genommen worden sind und dass die „Dioptrique“ während des Winters 1631/32 inmitten der „Le Monde“-Durchführung einen gewissen Abschluss erreicht hat, so dass die Annahme berechtigt erscheint, die Imperativabschnitte der Essays seien schon 1633, jedenfalls vor 1635 entstanden.

---

[1] I, 458, 5 — 560, 8 — 330, 8. [2] IV, 377, 24.

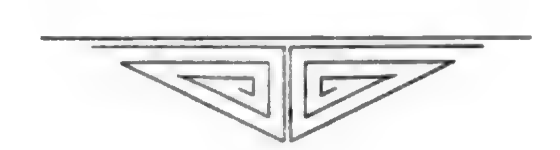
Zusammenfassend: In Descartes' Schriften lassen sich zwei wesentlich verschiedene Stilformen unterscheiden: Das Selbstgespräch (als Wir-Form in den „Principia", als Ich-Form in den „Meditationes") und der Lehr- oder Konversationsstil. Letzterer ist das formelle Element des „Le Monde" von 1633, dann aber auch eines Fragmentes: „Recherche de la vérité", eines Dreigespräches: Eudox, der vom gesunden Menschenverstande geleitete „Bauer-Philosoph" setzt zwei Freunden seine Ideen über das Weltganze auseinander; der vorurteilsfreie Polyander stimmt den Ausführungen sofort bei und auch der mit allen möglichen Einwürfen bereit stehende Schulgelehrte Epistémon muss schliesslich beistimmen. Wenn nun Descartes in oben angeführter Stelle mitteilt, er hätte für seinen „Le Monde" von 1629 eine besondere Form der Darstellung in Aussicht genommen, so dass die einen von seinen Ideen befriedigt sein werden und die anderen keine Gelegenheit mehr zum Widerspruche finden werden, so ist damit doch in knappster Form die formelle Eigentümlichkeit dieses Fragmentes, das Dreigespräch, charakterisiert und damit auch der Inhalt von dessen Einleitung wiedergegeben. Damit wird weiterhin die Vermutung berechtigt, Descartes habe für seinen ursprünglichen „Le Monde" die Gesprächsform, also den Konversationsstil in Aussicht genommen, und es ist interessant zu sehen, wie Descartes 12 Tage nach dieser auf die Form des planierten „Le Monde" sich beziehenden Mitteilung deren Grundgedanken ausführlich entwickelt, dass nämlich mit Hilfe einer Sprache des gesunden Menschenverstandes mit mathematisch scharfer Prägung der Worte der einfachste Bauer leichter zu den höchsten Wahrheiten vorzudringen vermöchte, als dies bei der heutigen Unbestimmtheit der Wörter den Philosophen möglich sei [1].

Das Fragment: „*Recherche de la vérité*" besitzt jene Stilform, die ein Element des ursprünglichen „Le Monde "gebildet zu haben scheint. Beachten wir weiter noch folgende Momente: Eudox, der schlichte Bauer von „mittlerem Verstande" fixiert zu Anfang der Unterhaltung das Ziel derselben, damit den Plan des Werkes darlegend. Es soll zweiteilig werden und alles zur Darstellung bringen, was menschlichem Erkenntnisvermögen erreichbar sei, also das ganze Wissenschaftssystem. Damit stimmt doch überein, was Descartes über seinen ursprünglichen „Le Monde"-Plan berichtet: er sei so umfassend

[1] I, 81 ff. — II, 597 — III, 417, 25 — 499, 5 — 604, 10 — IV, 274, 15 — VI, 572 — Princ. I, 74 — Object. III, 8 — C 11, 289, 300, 212, 267.

angelegt. dass er in keinem Falle mehr erweitert zu werden brauche. Wir wissen ferner, dass „Le Monde“ im Jahre 1629 noch keine nennenswerte Förderung erfahren hat, dass Descartes in der zweiten Hälfte des Monats April 1630 die metaphysischen Grundlagen für denselben schriftlich durchzubilden sich vorgenommen hatte. Unser Fragment setzt nach Einleitung und Plandarstellung auch damit ein, bricht aber schon mit dem „cogito ergo sum“ ab. Kurz, in dem Fragmente: „Recherche de la vérité“ liegt wahrscheinlich der ursprüngliche „Le Monde“ von 1629 vor, so weit er überhaupt durchgeführt worden ist, und zusammenfassend ergibt sich folgendes Resultat:

Der eigentliche „Le Monde“ ist nicht durchgeführt worden. Im Herbste 1629 als Darstellung des ganzen Wissenschaftssystemes planiert, in Gesprächsform gedacht, scheint die bereits durchgebildete Partie in dem Fragmente: „Recherche de la vérité“ erhalten zu sein.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LIV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Beiträge
zu
Lessings Philosophie

Von

Dr. Aurelie Horovitz

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Teil: Lessings philosophische Schriften	3
II. Teil: I. Lessings Metaphysik	31
II. Lessings Geschichtsphilosophie	38
III. Lessings Psychologie	51
IV. Lessings Ethik	59
V. Lessings Aesthetik	64
Nachwort	88

Zitiert wird die Hempelsche Ausgabe.

Einleitung.

Wie schwer es ist, Lessing einer gewissen Gruppe einzureihen, ihn unter den Namen eines Systems zu bringen, haben bereits die verschiedenartigen und sich so widersprechenden Untersuchungen und Auslegungen seiner Philosophie gezeigt. Noch schwerer wird dies jedoch, wenn man glaubt, es sei ausgemacht, dass man zum Eindringen in Lessings Geistesgang, sich an diesen oder jenen Namen zu halten habe.[1] Manche halten sich an Spinoza,[2] manche an Leibniz,[3] andere ziehen Aristoteles,[4] Giordano, Bruno[5] oder gar die Einflüsse der Reformationsphilosophie[6] heran. — Ob und inwiefern diese alle Recht haben, kann bei einem Vielleser, der dabei mit einem so scharfen, kritischen Geiste ver- und umarbeitet wie Lessing, nicht leicht festgestellt werden. Es ist sicher, dass Lessing die verschiedenartigsten Elemente in sich aufnahm, dass er alle die Philosophen kannte, von denen man ihn abhängig wissen will, und dass er von jeder Lektüre irgend eine Anregung behielt. Mit der Wunderlampe seines Geistes überall hineinleuchtend, wie der Alte in Gœthes Märchen,[7] — fand er gewiss manches wertvolle Gedankenkernchen, verwendete es jedoch so eigen, dass, nachdem man dasselbe gereift vor sich hat, man durchaus nicht mit Sicherheit sagen kann, wohin es hingehört. Schon in seinen Dramen, wo die Voraussetzungen so klar vor uns zu liegen scheinen, können wir beobachten, aus wie verschiedenen Gegenden Lessing sich die Mosaiksteinchen zu einem seiner Gebäude zusammengetragen hatte. Ich halte es daher

[1] Hebler „Lessing Studien", Bern, Huber & Cie. 1862, S. 117.

[2] Danzel, Jakobi, Rebhorn u. a.

[3] Guhrauer, Zimmermann, Hebler u. a.

[4] Spicker.

[5] Erich Schmidt „Lessing" und Otto Nieten in seiner Dissertation „Lessings religionsphilosophische Ansichten bis 1770", Bonn 1796.

[6] Hermann Fischer-Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik. Halle 1884, 85. Bd.

[7] Märchen „Die grüne Schlange".

für das Beste, Lessings Weltgebäude uns vor Augen zu führen, es auf uns wirken zu lassen, um dann nach dem sichern Eindrucke sagen zu dürfen, welchem Dome dies oder jenes daraus ähnlich sieht. Insofern sich nun diese Eindrücke auch historisch als stichhaltig erweisen, ist zu sagen, diesen Gedanken hat Lessing von *dem* Philosophen herübergenommen. Lessing war ein spekulativer Kopf. Wenn er gegen unfruchtbare Spekulationen eifert, so ist es nur gegen deren Einseitigkeit. Willkürliche Ueberschreitung des Gebietes, Einseitigkeit ist es, was Lessing verdammt; auf diese Weise konnte er auch nicht ein geschlossenes System geben. „Für die Philosophie war seine Anlage zu gross und zu weit, als dass sie hätte reif werden können."[1] Und mit Recht fragt Hebler:[2] „Könnte nicht in dem anscheinenden Mangel, dass Lessing seine Ansichten nicht systematisch durchgeführt, ein Vorzug stecken, eine Art von Kritizismus innerhalb des Dogmatismus?" Gewiss war es sowohl diese philosophische Anlage als dieser Kritizismus, durch welche Lessing von einer Systemdurchführung abgehalten wurde. Aber findet man bei Lessing auch „nur philosophische Aperçus"[3] und bleibt er auch „Gelegenheitsdenker"[4] grossen Stils, so liegt doch all dem eine — sein ganzes Wesen wiederspiegelnde Weltanschauung zu Grunde. Ich meine damit jene Grundanschauung, welche durch alle Evolutionen hindurch konstant blieb. Dieses findet sich am besten heraus, wenn man Lessings philosophische Schriften oder solche, denen ein philosophischer Gehalt beizumessen ist, chronologisch aneinanderreiht. Es ergibt sich dann von selbst, was Lessing während der Zwischenzeit, d. h. von einer bis zur zweiten Schrift, in seinem Denken geändert, Neues gewonnen und Altes verworfen oder behalten.

---

[1] Fr. Schlegel „Charakteristiken und Kritiken" 1. B., S. 201. (Königsberg 1801).

[2] Hebler u. a. 6. 136.

[3] Danzel und Guhrauer „Lessings Leben und Werke" herausgegeben von Maltzahn und Boxberger II. B. S. 372 (Berlin 1881).

[4] Hebler a. O. S. 117.

I. Teil.

Lessings philosophische Schriften.

Schon 1743 in der „Glückwunschrede“ zeigt sich Lessing als Optimist. Nur besteht sein Optimismus darin, anzukämpfen gegen die Klagen über das verschwundene goldene Zeitalter und die stete Verschlimmerung. Da leugnet Lessing kühn nicht nur die Wahrscheinlichkeit, sondern sogar die Möglichkeit einer derartigen Annahme. „Ihre hochgepriesenen goldenen Zeiten sind ein blosses Hirngespinst“. Wie konnten Menschen ohne Gesetze glücklich und tugendhaft gelebt haben? Können Unwissenheit und rauhe Lebensart Merkmale der Glückseligkeit sein? Noch getraut sich Lessing nicht, der Behauptung des Abstieges, jene sein späteres Denken und Dichten durchziehende Ansicht entgegenzuhalten, von einem steten Aufstieg zu höherer Vollkommenheit und somit zur Glückseligkeit; noch will er mit seinen „schwachen Kräften erweisen, dass ein Jahr dem andern völlig gleich sei“. Die Welt ist von Gott erschaffen, folglich sehr gut, und so muss alles, was in ihr ist und aufeinanderfolgt übereinstimmen. Wie Gott der Schöpfer, so ist er auch der Erhalter der Dinge. Er erhält sie durch dieselben Kräfte, die er der Welt anerschaffen hat. Eine Abnahme derselben ist nicht annehmbar, da Gott gewiss jederzeit die besten Absichten hat, und also kein Grund vorliegen kann, dass er diese Kräfte vermindert hätte; sich selbst vernichten können sie aber nicht. Sind sie also in gleicher Menge wie immer vorhanden, so müssen sie in gleicher Art wirken, denn es widerstritte der Weisheit Gottes, wenn etwas ohne Nutzen und ohne Absicht da wäre. — Diese Vernunftgründe begleitet Lessing mit Erfahrungsgründen. Er verfährt gleich hier in seiner doppelten deduktiv-induktiven Methode, die er später so oft und so fruchtbar anwendet. Lessing fügt dann hinzu, er rede nicht von ausserordentlichen Wirkungen der Allmacht Gottes, sondern von den ordentlichen Wirkungen der Natur. Bei Erwägung seiner früheren Worte ist leicht einzusehen, dass es — seinen Erklärungen nach — fast widersinnig wäre, ausserordentliche Wirkungen Gottes im Gegensatze

zu ordentlichen Wirkungen der Natur anzunehmen. Sind doch die Wirkungen der Natur nichts anderes als die durch Gott aus den besten Absichten hervorgebrachten und aus ebendenselben Absichten unveränderlich erhaltenen, nützlich wirkenden Kräfte. Gott aber ändert nicht seine Absichten, somit nichts in der Schöpfung. Der vierzehnjährige Philosoph zeigt in diesem Neujahrswunsche ein an schwärmerischen Glauben grenzendes Durchdrungensein der göttlichen Güte. Hat auch der damals in der Luft gelegene Leibniz-Wolffische Einfluss das Seinige dazu beigetragen, so kommt diesem doch Lessings Anlage, diese vielleicht psychologisch erklärbare Anlage — in der Weltordnung eine nach gütigen Absichten handelnde Weisheit wahrzunehmen — weit entgegen. Otto Nietens[1] Annahme, Lessing habe bei Abfassung seiner „Glückwunschrede“ die Wolffische Definition der Vollkommenheit aus Ernestis „Initia doctrinæ solidioris gekannt, ist nicht zuverlässig, denn Lessing bezog erst 1746 die Leipziger Universität, und es ist nicht wahrscheinlich, dass er sich in Meissen gerade mit den Werken seiner spätern Professoren befasste. Es ist genug, dass der aufgeweckte Jüngling einer Debatte beiwohnte, dass der Satz: die Welt ist vom besten, weisesten Wesen hervorgebracht, somit die vollkommenste in ihrer Art, in seine ganze Gedanken- und Gefühlswelt mit vollster Wucht einschlug. Die zweite durchschimmernde Feststellung in diesem jugendlichen Aufsatze ist das Ausschliessen eines wunderbaren Eingreifens Gottes gegen die von ihm eingerichteten Naturgesetze; das Leugnen jeder wesentlichen Veränderung. Aehnlich tadelt Lessing im 17. Litt.-brief[2] die Begriffe, die man dem „unveränderlichen Wesen“, „dem sich selber ewig Gleichen“ andichtet, indem man von einem Wiederschenken seiner Liebe spricht. Interessant ist diese jugendliche Arbeit besonders dadurch, dass sie uns zeigt, welche Probleme den jungen Philosophen beschäftigen. Ging der fünfzehnjährige Leibniz mit sich zu Rate, ob er Demokrits Atome beibehalten sollte, so kann der ihm Geistesverwandte in gleichem Alter auch nur die Fragen erwogen haben, welche ihn zu interessieren nie aufhören sollten: Die Vollkommenheit der Welt, die Glückseligkeit der Menschen, das Verhältnis Gottes dazu. Und hier schon spricht Lessing dem Menschen niedrigen Kulturzustandes die Fähigkeit, tugendhaft zu handeln und glücklich zu sein ab.

---

[1] Otto Nieten a. a. O. S. 6.

[2] 17. Brief aus d. II. Teile d. Schriften VIII. 216.

Nach der Glückwunschrede, scheint mir der Aufsatz „Gedanken über die Herrnhuter“ der zeitlich nächstliegende Ausdruck von Lessings Gedankenprozesse, die Gründe Danzels,[1] der das Bruchstück in eine spätere Periode setzen möchte gegen die Hinweise Heblers[2] und Christian Gross’[3] zurückzustehen. „Weit das bedeutendste unter den vier Fragmenten sind unstreitig die Gedanken über die Herrnhuter“, sagt Chr. Gross, sich auch auf Hettner berufend, dass diese Gedanken in Inhalt und Form zum Schönsten gehören, was Lessing je geschrieben hat.[4] Der Inhalt dieses Fragments ist ein ethischer. Die Menschen sind zum Tun erschaffen und hängen darum desto lieber dem Vernünfteln nach. An manchen Stellen hat es Lessing ausgesprochen, dass man die Fähigkeiten, in deren Besitz man sich weiss, geringer anschlägt als die anderen. So sprechen wir am liebsten von den Tugenden, die wir nicht besitzen.[5] „Man prahlt mit dem, was man gar nicht hat, damit man es wenigstens zu haben scheine“[6] und „wir unternehmen am liebsten, was wir nicht sollen und nicht können“.[7]

Es hat den Anschein, als ob Lessing hier nicht nur der Spekulation, sondern der Erkenntnis überhaupt den Kampf erklärte, denn im Gegensatze zur Behauptung Hermann Fischers, Lessing lasse die Moral von der Erleuchtung des Verstandes abhängig sein,[8] erklärt Lessing hier ausdrücklich, dass man der Erkenntnis nach Engel, dem Leben nach Teufel sein könnte. Aber hier wie überall ist es die Verquickung, was ihn in Zorn setzt.

„Dass man eine so vortreffliche Zusammensetzung von Gottesgelehrtheit und Weltweisheit gemacht hat, worin man mit Mühe und Not eine von der andern unterscheiden kann“, wodurch beide einander aufheben, indem die Weltweisheit den Beweis durch den Glauben unterstützen und die Gottesgelehrtheit durch Beweise den Glauben erzwingen soll. Aehnlich spricht Lessing um drei und zwanzig Jahre später über die Philosophen, in deren Köpfen es so hell und zugleich so finster sein kann; von der Seichtigkeit des

[1] Danzel.
[2] Hebler a. a. O. S. 23.
[3] Vorrede des Herausgebers S. 197 XIV. F.
[4] Literaturgesch. d. 18. Jahrh. B. III S. 588.
[5] „Minna von Barnhelm“ II. Aufzug 1. Auftritt.
[6] 12. Brief IX. T. S. 61.
[7] Gedanken über die Herrnhuter a. O. XIV. T. S. 204.
[8] H. Fischer a. O. S. 48.

Geistes, welche es macht, dass man in der Theologie wie in der Philosophie auf halbem Wege stehen bleibt, oder, dass ihm das Wort Glauben in dem Munde mancher neuern Theologen ein wahres Rätsel ist. Mit gleicher Ironie spricht er von ihren grossen Fortschritten in der Erkenntnis der Religion, und dass man Leibniz mit der Zeit, in welcher er lebte, entschuldigen müsse, „da man damals noch nicht wie in der neuern Zeit gelernt, die Vernunft zum Glauben zu zwingen".[1] „Warum macht man dem Herrnhuter die Schwäche seines Verstandes zum Verbrechen seines Willens?" fragt Lessing in der Rezension eines gegen die Herrnhuter gerichteten Buches.[2] Wie unchristlich muss ihm das Gebahren erscheinen, dass sich der Verfasser dieses Buches darauf etwas zu gute tut, den Herrnhutern irgend einen zeitlichen Vorteil gestört zu haben, „was man menschlich zu handeln auch seinen irrenden Brüdern gönnen muss." Also in diesen unfruchtbaren Streitigkeiten ist es ein Glück, dass noch hier und da ein Gottesgelehrter auf das Praktische des Christentums gedenkt."[3] Denn „nicht die Uebereinstimmung in Meinungen, sondern die Uebereinstimmung in tugendhaften Handlungen ist es, welche die Welt ruhig und glücklich macht".[4] Wenn aber die Meinungsverschiedenheit die Uebereinstimmung des tugendhaften Handelns hindert, oder Streitigkeit dazu führen soll, eine Maxime festzustellen, wodurch dasselbe leichter und einiger vor sich geht, dann ist sie angebracht, da sie ja in Lessings Sinne — selbst — eine Tat ist. Lessing bekämpft also durchaus nicht das Forschen, das Denken und Spekulieren, sondern nur die einseitige Auffassung, als ob — einfältige, tugendhafte Menschen nicht nützlicher als sophistische Grübler, werktätige Christen im wahren Sinne nicht bessere Christen wären — als jene, die durch Spitzfindigkeiten den Glauben eher verunstalten als beweisen. Ebenso klingt die Rezension eines Buches dieser Zeit, das zu den Büchern gehört, die „ohne prahlende Gelehrsamkeit die Pflichten der Religion dem Herzen mehr einzuflössen als dem Verstande aufzudringen suchen, wogegen man zwanzig findet, worin man die Theologie als eine Sophisterei treibt, welche nichts weniger als einen Einfluss auf das Leben hat."[5]

Unnütze, ausserhalb des Lebens und jeder Anwendbarkeit auf

[1] Wissowatins Einwürfe wider die Dreieinigk. XVIII. T. S. 131 u. f.
[2] Theolog. Schriften XVII. T. S. 18.
[3] XVII S. 21. [4] Ibidem.
[5] Rezensionen XVII. T. S. 27.

dasselbe liegende Wortfechterei, kurzum Sophisterei und nicht Spekulation, die, sei es aus Herzensbedürfnis, Wahrheitsdrang, zum Heile irgend eines andern oder seiner selbst betrieben, ist es, was von Lessing in den „Gedanken über die Herrnhuter“ so abfällig verworfen wird. Auf diese Weise erscheint der Uebergang nicht so gewaltig, dass Lessing um ein paar Jahre später sich in eine Spekulation einlässt, mit metaphysischer Zurechtschiebung, Vernunft ins Christentum oder das Christentum in die Vernunft hineinzubringen. Um so eher ist es keine leere Grübelei, als dieses Fragment einige Gedanken enthält, die auch der Lessing des Ringens um eine freie Weltanschauung behält, der Lessing jener Periode, „die Spinozistisch mit Ablehnung des personalistischen Theismus rechnet“. Auch Gross, obwohl er im „Christentum der Vernunft“ nur ein „sophistisches Spiel mit Begriffen“ sieht, und die Nichtherausgabe dieses Aufsatzes bei Lessings Leben dahin erklärt, dass Lessing wohl selbst eingesehen habe, dass es ein Werk sei, welches die Mühe einer Vollendung nicht lohne, gesteht doch wieder, dass einzelne Gedanken daraus in veränderter Gestalt selbst noch in die „Erziehung des Menschengeschlechts“ übergegangen sind. Chr. Gross hätte sich sagen müssen: greifen manche Gedanken bis in Lessings reifste Philosophenperiode hinein, so kann bei diesem Aufsatze nicht die Rede von einem müssigen Begriffsspiele sein. Gott oder das vollkommenste Wesen befasst sich nur mit dem Vollkommensten. Das ist er selbst, und so denkt er sich nur selbst von Ewigkeit her. Schon in diesen zwei Paragraphen hätte E. Schmidt Recht, den Grundgedanken von der Wirklichkeit der Dinge in Gott und einen Leitfaden zum Spinozismus zu sehen. Wenn Gott sich mit nichts anderem als sich selbst beschäftigt, so kann es entweder ausserhalb seiner nichts geben, oder es müsste etwas geben, wovon Gott keinen Begriff hätte, womit er sich nicht beschäftigte. In dieser Alternative kann nur das Erste annehmbar sein. Hätte Lessing auch den Aristotelischen Gedanken hier verwendet, so ist die Folgerung doch eine von Aristoteles gänzlich verschiedene. Vorstellen, Wollen, Schaffen ist bei Gott Eines. Gott denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und schafft so ein ihm gleiches, in der Schrift Sohn-Gott genanntes Wesen, oder er denkt seine Vollkommenheiten in der vollkommensten Art verteilt, d. h., dass „die Vollkommenheiten so nach unendlichen Graden des Mehrern und Wenigern zerteilt sind, dass in ihrer Aufeinanderfolge kein Sprung, keine Lücke besteht“.

Auf diese Weise schafft er die Einzeldinge, welche zusammen die Welt ausmachen. Der Unterschied der Dinge untereinander ist nur ein quantitativer, und so gibt es kein Glied dieser unendlichen Reihe, welches nicht dasselbe enthielte, was alle anderen, nur in unendlich niedrigerem oder höherem Grade, welcher aber nie der höchste ist. So erklärt sich sowohl die Unendlichkeit der Welt als die Harmonie der Dinge unter einander, d. i. das Weltgeschehen. Zu den Vollkommenheiten Gottes gehört das Selbstbewusstsein und die Fähigkeit demgemäss zu handeln. Die geschaffenen Wesen müssen also auch den Graden ihrer übrigen Vollkommenheiten nach einen gewissen Grad Selbstbewusstsein und moralische Fähigkeit besitzen. Moralisch handeln solche Wesen, die einem Gesetze folgen können. Dies Gesetz liegt in dem Grade der Vollkommenheiten, in der individualistischen Natur der Einzelwesen. Es muss auch Wesen geben mit undeutlichem Bewusstsein ihrer Vollkommenheiten. Hier bricht Lessing ab. Er wollte wahrscheinlich noch ausführen, welchem Gesetze diese Wesen folgen, wenn durch ihr Handeln die allgemeine Ordnung und Harmonie nicht gestört werden sollte. Einem Gesetze, dürfte es heissen, folgen alle Wesen, nur sind diejenigen die moralischen, welche das Gesetz erkannt haben.

In Anschluss an G. E. Bergmann[1] hält H. Fischer reformationsgeschichtliche Studien, für die Entstehungsquellen dieses Fragments, besonders verweist er auf Cardanus und Melanchthon, sowie auf zwei kurz vor dem „Christentum“ erschienene Bücher, die Lessing nachweislich kannte. Nämlich Heckers Buch „Religion der Vernunft“, (1752) welcher Titel einigermassen an Lessings Fragment erinnert und Haupts „Gründe der Vernunft für die heilige Dreieinigkeit“. Ersteres sendet Lessing den 29. Mai 1753 an seinen Vater, wie das Postskriptum des gleichzeitig datierten Briefes zeigt, und in der Rezension vom 28. Dezember 1751 billigt er Haupts Verwerfung aller strengen Vernunftbeweise für die Wahrheit der Dreieinigkeit. Auch bei Haupt heisst es, dass der ewige Vater das Bild seiner selbst, nämlich den Sohn konzipiert, und die vollkommenste Liebe erstreckt sich somit vom Vater auf den Sohn und vom Sohn auf den Vater, wodurch die dritte Person in dem göttlichen Wesen entstehe, die Verknüpfung des Verstandes und Willens beider Teile, welche der heilige Geist genannt wird.[2] Eine gewisse Uebereinstimmung mit Lessings Kon-

[1] „Hermäa“ Leipzig 1883.

[2] Haupt S. 291 s. Otto Nieten a. a. O.

Digitized by Google

struktion ist unleugbar, sowie mit Melanchthons Satz: „Filius est integra imago eterni Patris quam Pater sese intuens et considerans gignit“.[1] Der von E. Schmidt angegebenen Spur folgend sieht auch Nieten keine zufällige Uebereinstimmung zwischen den religionsphilosophischen Ansichten Giordano Brunos und Lessings. Zwei Gedanken besonders scheinen mir aus dem „Christentum der Vernunft“ in Brunos Sinn. Einerseits die Unendlichkeit der Welt bei Lessing und Brunos zahllos neben einander existierende Welten; andererseits beider Behauptung, dass der Mensch ein Teil der Welt sei, wie alle andern Dinge, nur auf einer Stufe, in der sich die Gattungen der übrigen Wesen vollkommener wiederholen, demnach ein höherer Grad, der alles, was die niedern enthält und etwas mehr. Im Ganzen ist dies Bruchstück nicht so sehr durch seine theologische Spekulation als für Lessings Philosophie sehr wichtig. Erstens offenbart sich uns hier Lessings ausgeprägter Pantheismus. Im Gedanken Gottes hat die Welt ihre Existenz, in seinem Wesen ihre Essenz. Die Realität der Einzeldinge machen die ihnen zukommenden Teile aus Gottes Vollkommenheiten aus; die Grenzen sind ihre, sie von Gott unterscheidenden Unvollkommenheiten im Sinne der Paragraphen 41-42 der Monadologie von Leibniz. Man könnte an einen viel spätern Lessingschen Satz denken: „Was Grenzen setzt, heisst Materie“. Im Verstande Gottes, wo alle Teile ein Ganzes bilden, sind sie die Ordnung, nach welcher Gott seine Vollkommenheiten am besten übersieht; jeder Teil für sich jedoch ist, ausser dem sein Wesen bildenden Realitätskerne — mit negativen, gleichsam sich selbstverneinenden Einschränkungen behaftet. Das natürliche Streben kommt aus dem Drange jeder Vollkommenheit, ihre Grenzen zu durchbrechen, oder den ihr nächsten, höheren Grad zu erreichen. Und so ist seinen individualistischen Vollkommenheiten gemäss handeln soviel, als die möglichste Erweiterung derselben bewirken. Trotz mancher Uebereinstimmung mit Spinoza, ist doch zwischen diesem und Lessing ein bedeutender Unterschied. Während für Spinoza die Dinge an sich keine Realität haben, und ihr Streben nur sein kann in der Substanz aufzugehen, sind die einfachen Wesen nach Lessing notwendig unvergänglich. Die Substanz hat vor ihnen nur die Priorität und die grössere Realität des Ganzen gegenüber seinen Teilen voraus; doch auch diese sind ebenso real für sich allein als im Ganzen. Gleich hier also lässt sich Lessing für

[1] „Loci communes S. 787 ibidem.

Digitized by Google

das Ganze als Pantheist. für die Einzelwesen als Individualist bezeichnen.

„Lessings Hauptverdienst beruht nicht so sehr in seiner Philosophie und in seinen philosophischen Ansichten. als vielmehr darin, dass er auch hier klärte, sichtete.“ Ueberweg III. Bd. S. 228-29. Auch L. Stein hebt Lessings Talent in der Aufspürung der feinen Trennungslinien unter den einzelnen Philosophemen, hervor.[1] Die erste Schrift, in der sich Lessings diesbezügliches Talent offenbart, ist. „Pope ein Metaphysiker“, 1755. Wiewohl die Autorschaft sowohl Lessing als Mendelssohn zukommt, so hat Danzel (u. a.) den Stil als vollkommen Lessingisch gefunden, und wenn das Ganze auch nicht von Lessings Feder, so ist es doch in Lessings Geiste geschrieben. In diesem Buche, wo uns zuerst die Scheidung von Poet und Philosoph entgegentritt, verneint Lessing die Frage, ob die metapherreiche, sinnliche Sprache des ersteren und die streng metaphysische Durchführung in geordneten Definitionen des letzteren — nebeneinander bestehen können. Wie schon in den „Gedanken über die Herrnhuter“ der Verquickung von Philosophie und Religion abgelehnt wurde, geschieht jetzt das Gleiche in Bezug auf Poesie und Philosophie. Die Anschaulichkeit verlangt unmittelbar überzeugenden Ausdruck, gleichwohl woher; die Wahrheit kann erst durch eine Reihe von Schlüssen erlangt werden, seien dieselben nur untrüglich. Zum Erweise dieser Behauptung dient nun eine Analyse von Popes Gedichte: Essay on Man“. Auf einen Auszug, bestehend in dreizehn Sätzen aus Popes „Essay“, folgt im zweiten Abschnitt ein Vergleich mit ähnlichen oder ähnlich sein sollenden aus Leibnizens System. Wichtig ist, wie Lessing damals Leibniz auffasste. Der 1. Satz gegen Warburtons Vorwurf, Leibniz lasse die Erschaffung der besten Welt von einer inneren Notwendigkeit und nicht wie Plato — Pope von einer freien Wahl Gottes abhängig sein, gewährt uns einen Einblick in Lessings Auffassung der Willensfreiheit. Wie später, gibt er auch jetzt nur die Freiheit des Toren zu, während sonst für alles Uebrige etwas den Willen Bestimmendes existieren muss. Der zweite Satz lässt einen Gegensatz zwischen Pope und Leibniz in ihrer Auffassung der Ordnung bestehen. Pope erklärt die Ordnung durch Aufeinanderfolge. d. h. mehr als mechanische, Leibniz versteht unter ihr eine innere Verkettung, ein Durcheinanderfolgen. Drittens

---

[1] Stein „Leibniz und Spinoza“ S. 8-9 Kap. I Berlin 1890.

Digitized by Google

lässt Leibniz die Uebel zur Vollkommenheit der Welt gehören, wie Shaftesburys Bewunderung gerade der Meinung entspringt, dass selbst die widerwärtigen Ursachen einer allgemeinen Zusammenstimmung dienen; während sie bei Pope bloss nicht weggelassen werden konnten. Auch Lessing bemüht sich in der scheinbaren Unordnung, eine Absicht zu finden.

In das gleiche Jahr wie „Pope ein Metaphysiker“ fällt auch das Bruchstück: „Ueber die Elpistiker“ (1755, XVIII. T., S. 305). Am 5. April 1755 rezensiert Lessing in der „Vossischen Zeitung“ Leuschners „De secta Elpisticorum“. Hier schon spricht er sich gegen alle drei bestehenden Vermutungen, die Elpistiker wären Christen, Stoiker oder Zyniker gewesen, aus. Die Abhandlung muss nicht lange darauf geschrieben worden sein, während mir Chr. Gross Unrecht zu haben scheint, das Fragment könnte zur Zeit der Rezension bereits verfasst worden sein.[1] Der Ausdruck: „Wir könnten vielleicht auch eine Mutmassung vortragen, aber wir wollen lieber gleich sagen, wir wissen es nicht“, XVIII, 284 zeigt, dass Lessing bloss auf der Spur war, in der Abhandlung hingegen, vermisst er sich „diese Kleinigkeit besser zu wissen“ als die Männer, denen er widerspricht. Auch die Frage, „Will man also noch zweifeln, was Elpistiker waren“, bekundet die vollste Sicherheit. Interessant sind einige Stellen in Bezug zur „Erziehung des Menschengeschlechts“. „Die Hoffnung des zukünftigsn Lebens war kein unterscheidendes Merkmal des Christentums, denn ohne diesen Glauben kann keine Religion bestehen“ und bald darauf: „die Beschaffenheit der jüdischen Religion, die ihre Hoffnung auf kein künftiges Leben, sondern auf Glückseligkeit dieses Lebens gründet“, dann wieder: „Entweder muss man den Heiden alle Religion absprechen, oder man muss zugeben, dass sie ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe geglaubt haben“. Es wäre ein offener Widerspruch, unwahrscheinlich, dass Lessing sich von demselben keine Rechenschaft gegeben, dass die heidnische Religion, um Religion zu sein, ein Leben nach dem Tode lehren musste und die jüdische, dieses Glaubens entbehrend, bestehen konnte und bestand. Die einzig mögliche Erklärung scheint die, dass Lessing die christliche und jüdische nicht als zwei getrennte Religionen, sondern als zwei Sprossen einer Leiter betrachtete. Darum sagt er auch von Plutarch „Ein Mann, der so unrichtige Begriffe von der jüdischen Religion

[1] Vorbemerkung des Herausgebers XVIII. T., 295 ff. Lessings gesamte Werke a. u. O.

Digitized by Google

hat, konnte unmöglich richtige von der christlichen haben, die sich auf jene gründet.“ Darum will Lessing diese zwei Religionen durch einander und durch den Hinweis auf das dritte Evangelium als eine fortlaufende Evolution erklären; sowie darin seine Rechtfertigung läge, dass er nun zwei Religionen in den göttlichen Erziehungsplan aufnimmt (in der „Erziehung des Menschengeschlechts“). Es wäre denn nur *eine*, und man könnte im Verlaufe jeder den göttlichen Erziehungsplan exemplifizieren. In diesem Sinne wäre vielleicht auch Zellers Meinung zu verstehen, in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ liege die Hegelsche Religionsphilosophie im Kerne.[1] Alle Religionen könnten dann ihre Arten der Entstehung, Entwicklung, Missionen und Ziele, sowie ihre eigenen Evolutionen haben. „Gott könnte ja wohl in allen Religionen die guten Menschen in der nämlichen Betrachtung, aus den nämlichen Gründen selig machen wollen, ohne darum allen Menschen von dieser Betrachtung, von diesen Gründen die nämliche Offenbarung erteilt zu haben.“[2] Ueberhaupt *scheinen* oft Lessings Ansichten über Religion („Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion“, 1755, XIV. T., S. 219) auseinanderzugehen. Guhrauer[3] spricht es zuerst aus, dass das Fragment „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion“ in einem inneren Gegensatze zum Inhalte der „Erziehung“ stehe, indem Lessing dort die geoffenbarte der natürlichen Religion entgegenstelle. Hebler im zweiten Kapitel der „Lessing-Studien“ sagt, dass in diesem Fragmente die Religion geradezu die Tochter der Politik wird.[4] Für Chr. Gross sehen Lessings Ausführungen „wie reiner Hohn aus“, da er nach ihnen nicht die Unentbehrlichkeit, also die innere Wahrheit der Religionen einsieht.[5] Nieten a O 63 sucht sich das Fragment so zu erklären, dass Lessing vielleicht in einer vorübergehenden Stimmung sich den Gedanken des Deismus klar zu machen suchte. Das Fragment ist grösstenteils deswegen, d. h. durch den inneren Gegensatz zur „Erziehung“ in das Jahr 1755 verlegt worden und lautet etwa folgendermassen: Einen Gott erkennen, darnach handeln ist Inbegriff aller natürlichen Religion. Jeder Mensch ist dazu mehr oder weniger fähig. Da die Fähigkeiten der Menschen verschieden

[1] Zeller, „Abhandlungen“, II. Sammlung, S. 327 (8. Abschnitt).
[2] XV. Teil, S. 279.
[3] a. a. O., S. 485, II. Band.
[4] Hebler a. O. S. 36 ff.
[5] Gross. XIV. T., S. 200.

Digitized by Google

sind, diese Verschiedenheit der Gesellschaft hätte schaden können, kam man über gewisse Konventionen überein. Man baute aus der Naturreligion eine positive Religion auf. Um dieser Gültigkeit und allgemeines Ansehen zu verschaffen, musste der Stifter vorgeben, das was er zu glauben gebiete, käme ebenso von Gott, wie das, was man als von Gott kommend selbst fühlte oder fasste. Demnach enthalten die positiven Religionen sowohl wahres als falsches. Wahres, denn ihnen ist ja die natürliche Religion zu Grunde gelegt, und insofern diese den Kern ausmacht, der allen Religionen gleich innewohnt, sind sie alle wahr; insofern aber die äussern Konventionen, welche nur dazu dienen, jenen Kern zu erhalten, nur verdrängen, sind sie falsch. Die Unentbehrlichkeit der positiven Religion besteht eben darin, durch Modifikationen der natürlichen zum Bestande zu verhelfen. Auch der Religionsstifter handelt im Sinne seiner eigenen natürlichen Religion. Er macht sich einen würdigern Begriff von Gott als seine Zeitgenossen und möchte sie demselben näher bringen oder wenigstens sie nach diesem handeln lehren. Denn, ausserdem, dass es den Menschen untereinander weniger auf ihre Begriffe, als auf ihr Tun ankam, konnten auch die Zusätze schneller wirken, als wenn man die Läuterung der Begriffe abgewartet hätte. Der Religionsstifter dachte bloss den andern vor, und die Zusätze sollten gewisse gemeinsame Begriffe züchten, welche aber nicht den natürlichen widersprachen, sondern sie feststellten, vervollkommneten. Gegen Heblers Einwurf, das Fragment verlange die Deutung, dass der religiöse Zweck, dem weltlichen Vorteile untergeordnet sei, und der Nutzen der positiven Religionen bestände nur für diesen weltlichen Vorteil, ist zu bemerken, dass auch in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ nicht der religiöse Begriff, sondern das menschliche Handeln geläutert und veredelt werden soll. Wenn für die Sünde eine Strafe hienieden oder im künftigen Leben angedroht wird, ich meine in der „Erziehung“, so sieht man darin den Vorteil für die Religion nicht anders ein, als dass der Mensch an das Gute als an den Willen Gottes gewöhnt werde. Aber gewinnt die Religion als solche dabei? Ethik und Religion sind Mittel und Zweck. Durch die positive Religion wird man zu edlem Tun und durchs Tun zum wahren Begriffe der Tugend, zur reinen Religion erzogen. Der Gedanke dieses Aufsatzes scheint mir kein der „Erziehung“ entgegengesetzter und Schwarzs Erklärung[1] die zutreffende, dass dieser

[1] „Lessing als Theologe“ a. a. O., S. 206 f.

Digitized by Google

konventionelle Zusatz bei Lessing eine ethische Notwendigkeit von pädagogischer Bedeutung ist. Vergleicht man Lessings Meinung aus der Vorrede zur „Erziehung des Menschengeschlechts“ mit diesem Fragmente, so schwindet der „innere“ Gegensatz um ein Merkliches. Hat die Vorsehung die Hand bei allem im Spiele und also auch bei unsern Irrtümern, so wird sie doch diese Irrtümer zu lehren nicht eher selbst eingreifen als bei allem sonstigen Geschehen. Die positiven Religionen sind, obwohl Irrtümer, von Gott in dem Plane seiner weisen, einsichtsvollen Einrichtungen als Erziehungsmittel gebraucht; doch glaube ich, hiesse es Lessing missverstehen, wenn man den Widerspruch zwischen diesen zwei Schriften darin sehen sollte, dass Lessing im Fragmente die Offenbarung als natürlichen Vorgang und in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ als übernatürlichen annimmt. Hier wie dort ist die Grundlage, der Begriff eines Gottes, also die natürliche Religion und die Notwendigkeit einer Uebereinstimmung unter den Menschen. Nur ist in der „Entstehung der geoffenbarten Religion“ historisch abgeleitet, was in der „Erziehung“ teleologisch erläutert wird. Der scheinbare Gegensatz ist begründet in der Verschiedenheit der Standpunkte, von welchen aus die Fragen erörtert werden und nicht in Lessings Ansichten. Die Unentbehrlichkeit der positiven Religionen ist trotz Gross leicht ersichtlich durch eine Parallele mit dem positiven Recht. Das vage Gefühl in uns für Recht, die Ahnung eines vollkommenen gerechten Wesens und unserer Pflicht uns dessen würdig zu erweisen, gewinnt erst Gestalt durch die aufgestellten Normen. Die menschlichen Zusätze sind natürliche Folgen der früher geschehenen Wunder[1] und ohne diese Wunder nicht möglich; sie beruhen auf Erfahrung. Es folgt ebensowenig aus der natürlichen Entstehung der geoffenbarten Religion etwas wider ihre Notwendigkeit, wie aus der natürlichen „Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen etwas wider die Religion selbst folgt“, denn Gott wählte nicht nur „den günstigen Zeitpunkt“, sondern alles natürliche Geschehen erfolgt auf seine Anordnung. Dieses Bruchstück „Ueber die Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion“, wiewohl durch die „negative Tendenz“ in innerer Verwandtschaft mit dem frühern, kann nicht vor dem Jahre 1760 abgefasst worden sein; wie Lessings Berufung auf seinen Sophokles und die Anmerkungen zu seiner patriotischen Lektüre, zeigt. In dieser Zeit beginnt Lessing sich auch eingehender mit Spinoza.

[1] Axiomata XVI. 111.

Digitized by Google

sowie mit dessen Gegnern und Auslegern zu befassen. Als ein Zeugnis Lessing'schen Spinozismus dieser Zeit werden gewöhnlich die zwei Brieffragmente, „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott“ und „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der Harmonie gekommen“, betrachtet. Beide sehen aus wie späte Antworten auf Mendelssohns „philosophische Gespräche“. Um acht Jahre früher hat Lessing in einer Rezension der „philosophischen Gespräche“ den Gedanken Mendelssohns sehr glücklich gefunden, dass man nämlich Spinozas Lehrgebäude nicht auf die wirkliche sichtbare, „sondern auf die Welt anwende, welche in dem Ratschlusse Gottes als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge in dem göttlichen Verstande existiert hatte“. Mendelssohn drückt sich in seinem zweiten Gespräche etwa so aus: nach den Leibnizianern hat die Welt ein doppeltes Dasein, als möglich im Verstande Gottes, als wirklich, nachdem Gott diese Möglichkeit objektiviert hat. Spinoza blieb bei der ersten Welt. Er glaubte, es wäre eine Welt ausser Gott niemals wirklich geworden, und alle sichtbaren Dinge seien nicht für sich bestehend, sondern immer noch bloss in dem göttlichen Verstande. Lessing, dem schon in der Rezension der Gesichtspunkt gefallen hatte, nach welchem Spinozas System mit der Religion und Vernunft bestehen könnte, stellt sich in der „Wirklichkeit der Dinge ausser Gott“ ganz auf Spinozas Seite. Er könne sich keinen Begriff machen von einer Wirklichkeit der Dinge ausser Gott, erklärt er, Gott muss von den Dingen einen genauen Begriff haben, d. h. es kann in ihnen nichts geben, was nicht auch im Begriffe, den Gott von ihnen hat, drin wäre. Ist aber auf diese Weise kein Unterschied zwischen den Dingen ausser Gott und denen in seinem Verstande, so würden sie nur auf unnütze Weise verdoppelt. Diese paar Sätze sind von Lessing so präzise ausgedrückt, dass eine Erläuterung überflüssig ist. Von Herder bis Erich Schmidt ist es wiederholt worden, dass Lessing nicht dazu gemacht war ein . . ianer oder . . ist zu sein. Auch in diesem Fragmente schliesst er sich nicht schlechtweg an Spinoza an. Spinozas Parallelismus ist hier von Lessings Idealismus überwunden. Gott hat es nicht nötig, sich auf zweierlei Weise in den Dingen zu manifestieren; er denkt sie und sie sind. Dann wieder, obwohl die Modi, in denen sich die Attribute äussern die Realität der Substanz mit ausmachen — um Windelbands geistreichen[1] Vergleich festzuhalten, wäre der Raum

[1] Windelband, „Gesch. d. neueren Phil.“ Leipzig 1899, 1. Bd. 2. Aufl. S. 214 ff.

Digitized by Google

mit seinen Dimensionen ohne die Figuren nicht einmal Begriff — ist dennoch jeder Modus ganz relativ endlich. Bei Lessing sind die Dinge von Gott enthalten — oder bloss begriffen — notwendig. Denn, sollte man die Dinge von Gott unterscheiden und darum ausserhalb seiner verlegen wollen, weil in Gott sein, notwendig existieren heisse; so steht ebensoviel ihrer Zufälligkeit entgegen, als wenn Gott von ihnen entsprechende, also zufällige Begriffe haben müsste.[1] Das Verhältnis von Modus und Substanz ist so, dass beide wie Gegenstand ohne Zustand, nicht getrennt von einander gedacht werden können; der Hervorbringer aber kann ohne die Dinge vorgestellt werden. In der erwähnten Rezension hat Lessing Mendelssohns Behauptung, dass Spinoza und nicht Leibniz der Entdecker der vorherbestimmten Harmonie sei, nicht widersprochen. Erst in der Abhandlung „Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der Harmonie gekommen“, geht Lessing näher darauf ein. Lehrt auch Spinoza, Ordo et connexio idearum idem est ordo et connexio rerum“,[2] so erklärt er ja in der Anmerkung, dass die Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding seien und zwar, auf zwei Arten ausgedrückt, und so kann ihm keinerlei Harmonie eingefallen sein. Denn die Harmonie, die ein Ding mit sich selber hat, ist doch ein blosses Wortspiel. (Hier verwirft Lessing seine eigene Erklärung des heiligen Geistes im „Christentum der Vernunft“.) Leibniz hingegen sucht durch die Harmonie zwei so entgegengesetzte Wesen wie Seele und Körper sind, übereinstimmen zu lassen. Seltsam, dass Lessing bei Leibniz diesen Dualismus sieht. Ist Körper denn was anderes als ein Aggregat der gleichen Monaden, aus deren oberster die Seele besteht? Doch widerspricht sich Leibniz selbst zu oft. In der „Réplique aux réflexions de M. Bayle“[3] erklärt Leibniz die Harmonie préétablie als die Hypothese, der zufolge alles in der Seele gerade so vor sich geht, als ob es keinen Körper gäbe, ganz wie im Körper alles so geschieht, als ob es keine Seele gäbe. Später: der Grund für die Veränderungen der Gedanken in der Seele ist der nämliche wie für die Veränderungen der Dinge im Universum. Die erste Erklärung lässt dem Einwande Raum; wozu dann zweierlei Substanzen von Gott hervorgebracht worden seien und Leibniz'

[1] XVIII. 328. [2] 7. Lehrs. „Ethik“ 2. T.

[3] Erdmann 185, (Leibniz's Werke ges. herausgegeben von J. E. Erdmann, Berlin).

Digitized by Google

Antwort; Gott hat gewollt, dass es eher mehr als weniger Substanzen gebe, ist nichts weniger als ausreichend. Die zweite Erklärung ist eine überflüssige, denn die Veränderung der Dinge im Universum ist doch nur soviel als die Veränderung aller Monaden zusammen. Im „neuen System", wo Leibniz erzählt, wie er zur Ansicht der vorherbestimmten Harmonie gekommen ist, sagt er: „Es muss angenommen werden, dass Gott die Seele oder jede andere wirkliche Einheit von vornherein so geschaffen hat, dass bei ihr alles aus ihrem eigenen Schatze entsteht in vollkommener Uebereinstimmung mit den Aussendingen."[1] Anderen Ortes: „Darum hängt es von der Seele nicht ab, sich Empfindungen zu geben, die ihr behagen, weil die Empfindungen, die sie haben wird, abhängig sind von denen, die sie gehabt hat."[2] „Sowie auch der Körper beim Stosse infolge seiner eigenen Elastizität, die Ursache der Bewegung, die in ihm ist, leidet."[3] Auf diese Weise sind nicht bloss Seele und Körper unabhängig von einander, sondern jede Monade trägt ihre Vergangenheit und Zukunft in dem Gesetze ihrer Veränderungen in sich. Die eingesetzte Harmonie bestände demnach in der scheinbaren gegenseitigen Verursächlichung und Bewirkung alles dessen, was in der Welt ist und geschieht. Der Körper, der aus vielen Seelchen besteht, von denen jedes seinen eigenen Gesetzen folgt, ist kein der Seele so entgegengesetztes Wesen. Die Uebereinstimmung dieser Monaden unter einander und dieser mit dem Monadenkomplex, Körper, ist *eine*. Wenn also Spinozas Parallelismus auf einen zugespitzten Monismus getrieben werden kann, so ist das nicht weniger der Fall bei Leibniz, wo Körper und Seele noch eher ein und dasselbe Ding sind. Leibniz selbst stellt die Verschiedenheit zwischen Spinozas und seiner Annahme so dar, Spinoza habe geglaubt, Materie könne als unteilbares Attribut existieren; er jedoch entgegne: die Ausdehnung sei nichts anderes als die unbestimmte Wiederholung der Dinge. Eine rein leidende Materie, wie sie etwa Descartes forderte, besteht nur im bloss Möglichen oder in der Abstraktion. Darnach erklärt Zimmermann,[4] dass nach Leibniz die Ausdehnung nicht zur Substanz gehören könne; denn jene verlangt Wiederholung, während in einer Substanz nichts wiederholt werden kann. Es bleibt das

[1] Erdmann 124.
[2] Brief an Basnage 150. f. a. a. O.
[3] Nouv. Syst. 128 a. a. O.
[4] Sitzungsbericht der Kais. Akademie der Wissensch. G. 1855, B. 16. S. 340.

Digitized by Google

stete Rätsel ungelöst, wie bei Leibniz aus vielen unausgedehnten Substanzen durch deren Wiederholung Ausgedehntheit entsteht. Soviel ist einleuchtend, dass die Materie des Körpers nichts für sich ist, also muss auch nichts in ihm der Bewegung in der Seele entsprechen. Die Veränderungen der Seele bilden die Veränderung des Körpers, und so ist keine doppelte Reihe und Ordnung nötig. Dennoch hat Leibniz Stellen wie die: „Wie bei den Körpern alles vor sich geht durch Bewegungen nach den Gesetzen der Kraft, so in der Seele alles durch Strebungen nach dem Gesetze des Guten". Beim Vergleiche des Körpers zu einem mit lebendigen Fischen gefüllten Teiche, wäre eine Uebereinstimmung zwischen Strömung und dem Schwimmen der Fische eine Harmonie, doch, da der Teich nichts Wirkliches ist, und allein die Häufung der Fische einen solchen vorspiegelt, so ist die Richtung ihres Schwimmens auch die einzige. Leibniz hat sich also oft nicht an die Konsequenz seines Systems gehalten. Die Erklärung, er habe die vorherbestimmte Harmonie deshalb so verschieden vorgetragen, und oft gar nicht im Zusammenhange mit seinem sonstigen Systeme, da er das Schicksal der Harmonie nicht von dem der Monade abhängig machen wollte,[1] ist die einzige mögliche. Um so erstaunlicher, dass Lessing von einer derartigen Harmonieerklärung ausgeht. Im bekannten Uhrenbeispiel[2] erläutert Leibniz seine Hypothese in der Weise, dass man glauben könnte, es ist vom Spinozistischen System die Rede, um so eher, als Leibniz dieser wichtigen Erklärung, nämlich der spinozistischen, kein Beispiel einräumt. Unter den drei möglichen Erklärungen einer Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, ist die erste: Einwirkung Descartes, die zweite: Beihilfe Gottes, Occasionalismus und die dritte endlich besteht darin, dass die beiden Uhren von vornherein mit so viel Kunst und Genauigkeit angefertigt sind, dass man ihres Uebereinstimmens in der Folge sicher sein kann, Leibniz. Nach dem Lessing'schen[3], von Danzel zu Ende geführten Beispiel[4], hätten bei Spinoza diese zwei Uhren einerlei Bewegung nur zwei Zifferblätter. Aber ist die Leibnizische Harmonie nicht im Grunde ein einziges Bewegungsgesetz? Die Monaden können sich weder selbst, noch untereinander die Richtung oder eine Aenderung

---

[1] Mendelssohn ges. Schriften von J. B. Mendelssohn Leipzig 1843.
[2] Erdmann a. a. O. 134.
[3] XVIII. T., 331.
[4] a. a. O. S. 375.

geben, sondern ihr Ablaufsprozess ist ihnen mit Berücksichtigung aller andern Monaden anerschaffen, und so ist der eigentlich ursprüngliche Bewegungsgrund *einer*, wie Spinozas Substanz *eine* ist, wenn sie auch in verschiedenen Attributen in die Erscheinung tritt. Es ist kaum zweifelhaft, dass Lessing nach seiner Auffassung das Beispiel zu Gunsten Spinozas ausgeführt hätte. Zimmermanns Deutung wäre zulässig, nur stimmt sie nicht zu Lessings sonstiger Ausführung. Ist das die phänomenale und noumenale Bewegung, so kann ebensowenig eine Harmonie zwischen ihnen einfallen, als bei einem Dinge mit sich selbst. Denn dann sind es ja auch nur zwei Seiten eines selben Dinges. Ist aber die sich anschauende Bewegung nicht diese selbst, sondern eine zweite ihr entsprechende, so ist das Gleiche bei Spinoza der Fall; denn wir haben nicht bloss eine Idee unseres Körpers, sondern auch eine Idee dieser Idee, welche jener entspricht.[1]

Zuerst hat es Fr. Schlegel und nach ihm haben andere es gesagt, dass Lessing durch das Spinoza-Studium auch in Leibniz's Philosophie tiefer eingedrungen sei. 1773 unternimmt Lessing zugleich mit der Herausgabe zweier kleiner Leibniz-Schriften auch die Verteidigung, weniger der von Leibniz dort niedergelegten Gründe als von dessen Gesinnung. Lessing hat sich vieler Toten angenommen, jedoch tut er es jetzt mehr in der Art eines Bewunderers als eines Verteidigers. Er hält es für lehrreich, in die Fussstapfen solcher Vorgänger wie Leibniz, zu treten und jede von dessen Zeilen für wert, nicht vergebens geschrieben worden zu sein. Zuerst ist es Eberhard's Urteil, was Lessing in Feuer setzt, Leibniz habe seine Philosophie, um sie allgemein zu machen, den Lehrsätzen aller Parteien anzupassen gesucht. Alles, was Leibniz zum Besten seines Systems dann und wann tat, war gerade das Gegenteil;[2] er suchte die herrschenden Lehrsätze seinem System anzupassen. Wenn er auch manches, um es der Menge zugänglich zu machen, nicht in seiner, sondern in ihrer Weise vortrug, so hat er doch nie etwas exoterisch gelehrt, was ihm nicht mit seiner Philosophie übereinstimmte. Eine auch für Lessings exoterische Schriften wichtige Verteidigung. Die grosse, exoterische Wahrheit, die Leibniz' Behauptungen einer Ewigkeit der Höllenstrafen zu Grunde liegt, ist die, dass nichts in der Welt „insuliert", nichts ohne Folgen ist. Die Ansicht, Leibniz wäre der immergleichen Vollkommenheit geneigter gewesen, „dass

[1] Ethik II. T. 22-29. Lehrsatz.
[2] XVIII. T. 82.

Digitized by Google

nämlich das Ganze in jedem Augenblicke die Vollkommenheit haben könnte, der es sich nach der Hypothese der wachsenden Vollkommenkeit nur immer nähert“, ohne sie jemals zu erreichen, ist eher die eigene Ansicht Lessings selbst. „Warum sollte das nicht eher das Wählbare für die ewige Weisheit gewesen sein?“ Leibniz soll nicht nur diese Meinung vorgezogen, sondern sie sogar gegen den Vorwurf des Einerleien gerettet haben, „indem er zeigt, dass, wenn der nämliche Grad der totalen Vollkommenheit bliebe, dennoch die einzelnen Vollkommenheiten sich ändern würden.“ Man denkt an Lessings Glückwunschrede.[1] Hätte aber auch Leibniz der Hypothese des Wachstums zugestimmt, wie Eberhard es haben will, so wäre es nur in Bezug aufs All. Wie könnte sonst beim Einzelnen von Sünde die Rede sein? „Ohne dies mögliche Abnehmen ist bei moralischen Wesen die Sünde unerklärlich und mehr als eben dieses braucht es nicht auch die Strafe, ja die ewige Strafe der Sünde, selbst im System der immerwährenden Vollkommenheit zu erklären.“ Denn „genug, dass jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen ist und sich in alle Ewigkeit durch sich selbst bestraft“. Auch die Erinnerung kann die fortdauernde Strafe sein. Zwischen Hölle und Himmel gibt es überhaupt keine Grenzen, sondern sie fliessen in einander. Es gibt ebensowenig lauter Himmel oder lauter Hölle, als die Seele fähig wäre „einer Empfindung, die bis in ihr kleinstes Moment bloss angenehm oder unangenehm wäre“ und ebensowenig als ein Mensch ganz böse oder vollkommen gut sein kann. Verliert die Hölle die ihr beigelegte intensive Unendlichkeit und wird als ein relativer Stand von Strafen verstanden, so hört sie auf gegen den Begriff der Güte Gottes zu streiten. Noch in einer Rezension von 1754 antwortet Lessing einem Dichter, der da singt: „In Gott ist lauter Huld“: „So richtig dies ist, so wenig wollen wir es dem Verfasser zutrauen, keinen Begriff von Strafe und Gerechtigkeit bei Gott stattfinden zu lassen. Ein Gott der nichts als liebt ein solcher Gott entzückt; nur lerne, dass sich auch zur Liebe Strafe schickt.“[2] Lessing will also auch in der Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen“ feststellen, dass die Strafe mit dem Wesen Gottes vereinbar sei. Die Wahrheit, auf welche auch die Uebereinstimmung aller Religionen in der Lehre der ewigen Höllenstrafen zurückzuführen ist, wäre die erkannte Notwendigkeit der Folgen einer Handlung,

[1] XVIII. T., 302. [2] XVII, 48.

Digitized by Google

welche Folgen nicht aufhören wieder ihrerseits Folgen zu haben. Lessing rettet die Ansicht der ewigen Strafen, indem er ihnen die Hölle benimmt. Ausschlaggebend sind die logischen und nicht theologischen Gründe. Nichts ist ohne Folgen. Gut! Nun kann aber demnach das moralische Geschöpf, dem Lessing die Freiheit sowohl zu sündigen als sich zu vervollkommnen geben möchte, nicht ausserhalb dieses Gesetzes sein. Sein Handeln wird dann ebenso durch Vorhergegangenes determiniert wie die Strafe von der Sünde. Gibt es aber denn dann auch Sünde? Entweder es gibt keine, und alles geschieht notwendig und Spinoza hat Recht, oder das moralische Wesen hat vollständige Freiheit, dann kann es nicht nur im Rückgange beharren, sondern auch die Verzögerung einbringen, sich also von den Folgen der Sünde befreien.

Lessing wahrt neben der Notwendigkeit des Geschehens auch die Selbstbestimmung, indem nicht so sehr das spätere Handeln als das Fühlen und Empfinden des Individuums bestimmt wird. Das Handeln ist nun eine weitere Folge. So ist auch die Strafe eine psychologische, die, ohne das moralische Wesen dem Gesetze der Kausalität zu unterwerfen, eine stete Folge ist; nämlich: Die Erinnerung. Auch die Verteidigung des Einerleien bei steter Vollkommenheit des Ganzen ist eine Einschränkung dieser Freiheit. Müssen nicht manche Wesen abnehmen, wenn andere zunehmen, und doch keine Zunahme stattfinden soll? Lessings Antwort würde so lauten, wie wir sie aus der „Erziehung“ herbeiziehen könnten. Die Vollkommenheit der Welt ist die Vollkommenheit Gottes, also unendlich und kann durch die Veränderung der Einzeldinge weder vermehrt noch vermindert werden; jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet im Umfange von Gottes Vollkommenheiten. Zur Glückseligkeit des moralischen Wesens war die Freiheit fehlen zu können notwendig, jedoch in Ansehung des Universums sub spezie æternitatis ist der Fehler kein Fehler. So gäbe es zwar einen moralischen aber keinen metaphysischen Fehler.

Lessing hat in dieser Abhandlung Leibniz'sche Gedanken mit Anlehnung an Spinoza vorgetragen, wenn sie auch „in der Lehre der besten Welt, der göttlichen Gerechtigkeit, der Individualität und Fortdauer der Menschenseelen, der Kontinuität, dass nichts ohne ewige Folgen sei, Leibniz'schen Geist atmen“ mag.[1] Unter diesen Lehren ist die von der Gerechtigkeit Gottes diejenige, welche

[1] Hebler a. O. 127.

Digitized by Google

Lessing am wenigsten ausführt. Er nennt nur Leibnizens Begriffe davon die einzig wahren, und bald darauf, wenn von der bloss rächenden Gerechtigkeit die Rede ist, sagt er, Leibniz habe erkannt, „dass sich schlechterdings nichts darüber bestimmen lasse". Die göttliche Gerechtigkeit identifiziert sich ihm mit den ewigen Folgen, die alles Geschehen in der Welt nach sich zieht. „Es ist unstreitig dem weisesten Wesen weit anständiger, wenn wir uns die Bestrafung des Guten und des Bösen in die ordentliche Kette der Dinge mit eingeflochten denken".[1] Die Lehre von der besten Welt ist mehr Spinozistisch. Dass es Gottes würdiger ist, das Beste gleich zu schaffen, als es vermittelst gewisser Wege zu erreichen suchen. Gott hat von Anbeginn die Welt mit der höchsten Vollkommenheit ausgestattet; die individuelle Vollkommenheit ist gewissermassen in der Macht des Individuums, und dieses muss sich vorwärts entwickeln, wenn es in der ihm anerschaffenen Vollkommenheit beharren soll.[2] Diese Ansicht Lessings, welche E. Schmidt eine „absurde Definition der Perfektibilität" nennt, scheint nur die, dass Gott nicht eines Zweckes wegen den Dingen die Beschaffenheit steter Vervollkommnung mitgab, sondern dadurch nur ihre Fortdauer sichern wollte. „Der Wilde erhielt die Perfektibilität nicht um etwas Besseres als ein Wilder, sondern deswegen, um nichts Geringeres zu werden". Es klingt paradox, wenn Lessing damit nicht meinte, es gehöre zum Bestande der Dinge so sehr, sich zu entwickeln, sowie der Keim, nicht Blüten treibend, verfaulen müsste. Die Entwicklung ist kein sich von aussen gestellter Zweck, sondern das was man die immanente Teleologie nennt. Darum soll auch jedes Ding nach seiner individualen Beschaffenheit handeln, denn diese trägt die Beschaffenheit des Weiterstrebens in sich, und jeder Verstoss gegen dies, innere Gesetz rächt sich immerfort. „Das Studium Spinozas konnte das Verlangen nach einer Theodizee nur schärfen",[3] und Lessings beste Welt, in der es überhaupt keine Uebel gibt, ist Spinoza näher als Leibniz, welcher die Uebel für notwendige Mittel hält, das Beste zu erzielen. Denn, dass die Uebel nur in einer Welt zulässig sind, welche durch sie vollkommener werden solle und nicht in einer absolut vollkommenen ist ja selbstverständlich. Allein es ist zuviel gesagt, Lessing hätte auch in der Perfektibilität innerhalb der Menschheit „nur Berge

[1] 12. Stück Hamburger Dramaturgie VII. Teil.
[2] Brief vom 21. Januar 1756.
[3] Dilthey Preussische Jahrbücher 13. Bd.

Digitized by Google

und Täler" [1] oder „Wellenbewegungen im Wachstum der geistigen und sittlichen Aufklärung" gesehen. Wenn Lessing auch zuweilen Rückschritte konstatiert, so sieht er doch darin eine krumme Linie, welche manchmal kürzer als die gerade ist. Seien die Berge auch durch die Sündflut entstanden, so sind sie darum den Absichten Gottes nicht weniger angemessen.[2] Wenn aber Erich Schmidt auch in der Reihe, in welcher sich die Sinne verbinden, keine immer vollkommenere sieht da bald diese, bald jene Sinne vereint sind, so ist doch darauf zu achten, dass ursprünglich isolierte Sinne von Lessing angenommen sind, und deren Vereinigung einen Fortschritt bedeutet. Die gleiche Vollkommenheitsstufe besteht nur in Ansehung des Universums, in dem von Anfang an alle Sinne enthalten, also vereint waren. Nur heisst beim Einzelnen Fortschritt, was im Ganzen Ordnung ist. Der sittliche und intellektuelle Fortschritt der Menschen ist bei Lessing der Anspruch an die Gerechtigkeit Gottes, die Forderung einer einheitlichen Ordnung. Sind einzelne Menschen im Stande, zu einer höheren Vollkommenheit, zu einer grösseren Glückseligkeit zu gelangen, so können nach Gottes Gerechtigkeit keine Ausnahmen zugelassen werden. Die höchste Höhe muss nicht nur jedem frei stehen; sondern alles, wenns' anders die vollkommenste Welt ist, muss darauf eingerichtet sein, dass jeder ausnahmslos diese Höhe erreicht. Auf diesem Wege gelangt Lessing zur Annahme einer ewigen Fortdauer des Individuums.

In des „Andreas Wissowatius Einwürfe" wider die Dreieinigkeit will Lessing einer wohlgemeinten und scharfsinnigen Arbeit Leibnizens ihren ganzen Nutzen wiedergeben. Wieder sollen logische Gründe Leibniz' Empörung wider die Sozinianer verursacht haben. Die Wahrheit, dass nur Gott die Welt erschaffen habe, das ein Geschöpf nichts schaffen könne, dass das allervollkommenste Geschöpf ein Teil der Welt sein müsse und im Verhältnisse gegen Gott kein beträchtlicherer Teil als die elendste Made; diese Wahrheit ist die Seele der Leibnizischen Philosophie, und die Religionsbegriffe der Sozinianer dieser Wahrheit diametral entgegengesetzt, mussten auch von ihm so verworfen werden. Aber, warum kann Leibniz ausserdem nicht auch die orthodoxe Meinung, die er vertritt, geglaubt haben? Indem Lessing Leibniz's Lehren als Ausfluss von dessen Philosophie hinstellte, verfährt er klar; anders, wenn er Leibniz als

[1] E. Schmidt, II. B., 649.

[2] XVIII, 341.

Digitized by Google

Anhänger des orthodoxen Glaubens gegen Fontenelle verteidigt. Hält es Lessing denn wirklich für einen solch harten Vorwurf „de n'être q'un grand et rigide observateur du droit naturel"? Es ist aber Leibniz' Aufrichtigkeit, die Lessing hier verteidigt, da jener die orthodoxen Meinungen so vorgetragen hat, als ob er sie selbst vertreten haben würde. Lessing machte einmal Mendelssohn den Vorwurf, Leibniz von seiner schwachen Seite nachzuahmen; jetzt scheint Lessings Meinung von Leibniz milder oder gereifter. In der Beifügung zu den Exzerpten aus Leibniz ist Lessings Ansicht von Leibniz als Theologen kurz und klar umrissen[1] „La manière, comment celle-ci (la théologie) a existé dans la tête de notre philosophe, comment elle s'est arrangée avec les principes de pure raison". Leibniz verlangte von der Vernunft keine Gründe für die Religion; er wollte sie bloss gegen die Widersprüche mit sich selbst und unleugbaren Vernunftwahrheiten retten". Man glaube, was man nicht versteht, doch nicht, was man als falsch versteht. Und dadurch verfährt Lessing in der Verteidigung Leibnizens als Gläubigen auch klar. Warum sollte Leibniz kein gläubiger Christ gewesen sein, wenn die christlichen Lehrmeinungen mit seinen Vernunftgrundsätzen nicht nur nicht kollidierten, sondern gewissermassen im Einklang waren? Warum sollten seinen klaren Vorstellungen nicht auch eine Fülle dunkler Ahnungen entsprochen haben? Lessing muss darum nicht das Gleiche glauben; er verteidigte, wie er es verstanden; wie er an Elise Reimarus schreibt, er habe gewonnenes Spiel, da ihn Gœtze zur Antwort auffordere, was für eine Religion er unter der christlichen verstehe und nicht was für eine er darunter glaube.[2]

Sicht also auch Lessing die Existenzberechtigung der Religionen vollkommen ein, so bleiben sie ihm doch lange nicht das Letzte. Sollen sie uns Heil bringen, so müssen sich die dunkeln Empfindungen aufhellen. „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte damit geholfen sein soll."[3] Einerseits enthalten die Religionen Wahrheiten, für welche die Vernunft erst vorbereitet werden muss. Andererseits gewöhnen sie uns an das Höchste, Gottgefälligste, an das edle Tun. Solange dies allein nicht ausreicht, uns vollste Befriedigung zu gewähren, solange unsere Vorstellungen nicht

[1] XVIII 337 f.

[2] Brief vom 9. August 1778.

[3] „Erziehung des Menschengeschlechts" § 76.

Digitized by Google

so geklärt sind, die Tragweite dieses Glückes zu fassen, sind die Religionen notwendig. Das alte Religionssystem ist falsch, doch kennt Lessing kein Ding, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt hätte als an ihm. [1] In diesem Dualismus Gefühl, Vernunft, sieht Lessing im Grunde einen quantitativen Aufstieg, und den menschlichen Geist als in steter Entwicklung begriffen, was ein Lessingforscher als das Fruchtbarste in Lessings Auffassungen bezeichnet. Auch zufällige Geschichtswahrheiten können der Vernunft auf die Spur verhelfen, nur entwächst sie ihnen später. Es ist also falsch, die Vernunft durch eine vergangene historische Tatsache von etwas überzeugen zu wollen, wogegen sie sich jetzt sträubt. Auf solche Weise entkräftet Lessing 1777 den Beweis des Geistes und der Kraft im ersten Bogen seiner theologischen Streitschriften, die ihm soviel Verdruss und der deutschen Literatur eines ihrer schönsten Denkmäler bringen sollten. Ich vermag den von Erich Schmidt aufgedeckten Widerspruch nicht zu finden, Lessing behandle die vermeintlichen Wahrheiten doch als voll. Lessing kommt dem Gegner lange nicht soweit entgegen, zu sagen, dass es historisch unleugbar wäre, dass Christus Wunder getan. Er sagt bloss, die Unwahrheit davon könne ebenso wenig demonstriert werden als die Wahrheit, dass er diese Nachrichten als so zuverlässig annähme als nur immer historische Wahrheiten; dass jedoch gegen eine Geschichtswahrheit nichts einzuwenden haben, bei Weitem nicht heisst, von ihr so überzeugt sein, wie von einer gegenwärtigen, mit unsern Augen wahrgenommenen Tatsache oder gar von einer notwendigen Vernunftwahrheit. In der ganzen Schrift „Der Beweis des Geistes und der Kraft“ sind die Nachrichten von Christi Wundern als so definierte Tatsachen behandelt. Das Mittelglied zwischen den scheinbaren Gegensätzen und der Vernunft, bleibt für Lessing die ausübende Tugend, und prophetisch weist er, wie aus dem zweiten ins dritte Evangelium, aus dem Evangelium aufs Testament Johannis. Es ist der Ton aus den „Herrnhutern“ der im „Testament Johannis“ wiederklingt: „Welches von beiden ist wohl das Schwerere? Die christlichen Lehren annehmen und bekennen? oder die christliche Liebe ausüben?“ [2] Im „Nathan“ antwortet Lessing: „Es ist sicherlich zu üben schwerer nicht als zu begreifen.“ Auch Lessings Ermahnungen zielen wie die seines herbeigesehnten Philosophen [3] auf die Tugend. Die Weisheit der kurzgefassten Lebensregeln, welche von einem

[1] Brief vom 2. Februar 1774.
[2] XVI, 21. [3] XIV 209.

Wust von Zutaten dem innern Wesen der Religion fremder Ausschmückungen, durch welche Intoleranz entstand, erstickt wurde; diese Weisheit findet Lessing wieder im Testament Johannis: „Kinderchen liebet euch!“

Auf unsern zukünftigen Erkenntnisreichtum weist Lessing ebenso hin im, „nicht zu Ende denkbaren“ Bruchstücke, „dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“ (1777 od. 1780). „Es ist nur ein Blatt, auf welches Lessing seine Gedanken hingeworfen hat, aber ein Blatt, welches uns mit Bewunderung vor der Tiefe der Konzeption erfüllt.“[1] Kaum irgendwo tritt Lessings Ueberzeugung einer graduellen, einem gewissen Ziele zutrebenden Entwicklung, wie auf diesem Blatte hervor. Die Seele ist ein einfaches, unendlicher Vorstellungen fähiges Wesen. Sie erlangt diese Vorstellungen in einer unendlichen Zeitfolge. Die Ordnung, nach welcher, und das Mass, in welchem sie diese Vorstellungen erlangt, sind die Sinne. Die Sinne setzen Grenzen (denn sie bestimmen das Mass der Seelenvorstellungen) und sind daher Materie. Doch jedes Stäubchen der Materie ist beseelt, da es der Seele zu einem Sinne dienen kann. Die Seele erlangt diese Sinne nicht einen zum andern, sondern sie muss jeden einzelnen zuerst, dann die verschiedenen Verbindungen je zwei und so fort durchlaufen haben, ehe sie auf die Verbindung der gegenwärtigen fünf gekommen ist. Die Zahl der unbekannten Sinne kann also keine unendliche sein, sonst hätte die Seele zu keiner Verbindung mehrerer Sinne gelangen können. Ein offenbarer Widerspruch ist: die endliche Zahl der Sinne, die dass Mass der Vorstellungen ausmachen und die unendlichen Vorstellungen der Seele, sowie die unendliche Folge von Zeit. Dies Fragment Lessings aber ist trotz aller darin vorkommenden Widersprüche und Unklarheiten wichtig. Jeder Sinn nimmt die ihm verwandte Materie wahr. Zu dieser Ansicht scheint Lessing durch das Studium griechischer Philosophen gelangt zu sein. So findet man schon bei den Pythagoreern, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, besonders aber wird dieser Zusammenhang von Empedokles, wo jeder Sinn das ihm gleiche Element erkennt, bei Demokrit das Gleiche in Bezug auf die Sinne und Atome durchgeführt. Diese wenigen Sätze der Vorsokratiker kreutzten sich in Lessings Kopfe mit der Entwicklungs-Sinnestheorie Bonnets und wieder sind es diese Einflüsse, die in ihm die Gedanken der Seelenwanderung nur bestärken konnten. Er fand, ihn bei den Pythagoreern

[1] Gulwauer a. O. II. 384.

Digitized by Google

in Gestalt der von *Pherekydes aus Syros* von den Aegyptern herübergebrachten, nun mehr geläuterten Lehre, er fand ihn bei Empedokles und Demokrit, in der primitiven Fassung des Gedankens der Erhaltung des Stoffes, der Kraft, er fand ihn in Charles Bonnets naturforschungsgekleideter Entwicklungslehre. Alle diese Gedanken in selbständiger Weise verarbeiten, weiterführen, will nun die Abhandlung, „dass mehr als 5 Sinne".

Hier möchte Lessing durch Hinweis auf die Seelenwanderung in die Geschichte gesetzmässige Ordnung in die Natur Geist und Gerechtigkeit hineinbringen.

Herder und Schelling, jeder auf seine Weise sollten weiter führen, was Lessing hier dunkel angestrebt. Hier schon beginnt uns das All als ein lebendiger Organismus entgegenzutreten. Dies Fragment soll gleichzeitig mit den ersten 53 Paragraphen der „Erziehung" abgefasst sein. Ich würde es in eine spätere Zeit setzen. Erstens, weil der Gedanke der Entwicklung hier erweiterter erscheint, und ich glaube, wenn Lessing den so fruchtbaren Gedanken einer Erklärung, der durch die Natur gehenden Entwicklung früher konzipiert hätte, so würde er ihm auch anderswo oder hier ausführlicher Ausdruck gegeben haben. Zweitens, ist auch die Metempsychose hier systematischer, mit einer gewissen Zuversicht vorgetragen, wie nirgends sonst in Lessings Schriften.

Meiner Meinung nach, ist also dies Bruchstück eher ins Jahr der Letzten — als der ersten Paragraphen der „Erziehung" zu setzen, d. i. 1780 statt 1777. Die Entstehung der „Erziehung" der so vielfach angegriffenen und verteidigten Schrift, in welcher, nach Friedrich Schlegels poetischem Lobe, wenige Worte mehr wert sind als alles, was Lessing sonst vorgenommen, ist einem der Fragmente zu verdanken, die Lessing herausgegeben hatte. Im vierten Fragmente stützt sich der Unbekannte nunmehr H. S. Reimarus auf den Mangel einer Unsterblichkeitslehre im Alten Testament als auf den Beweis, dass von keiner übernatürlichen, seligmachenden Religion die Rede sei, höchstens von einer, welche kaum mehr den Schein einer Religion behaupten kann.[1] Lessing antwortet darauf in den Gegensätzen: Die Juden hätten damals überhaupt gar keinen wahren Begriff von der Einheit Gottes gehabt; der gemeine Verstand konnte noch nicht so abstrakt denken. Erst unter Leiden etc. lernten sie ihren Verstand brauchen, machten sich von Gott einen bessern Begriff

[1] XV. 190.

Digitized by Google

und waren dadurch ein anderes Volk. Dieser Satz erinnert an die „Entstehung der geoffenbarten Religion“, man richte seine Taten nach dem Begriffe, den man sich von Gott macht. Gott kündigte sich selbst Moses nicht in seiner Unendlichkeit an, sondern als eine zu jener Zeit bekannte Gottheit. Moses scheint zu jenen privilegierten Seelen zu gehören, die über ihre Zeit hinausdenken, wenn auch der sonstige, menschliche Verstand nur sehr allmählich ausgebildet worden. Aber nicht alles, was sich von solchen Männern herschreibt ist göttlichen Ursprungs, und die Göttlichkeit des Alten Testament ist weder aus den Wahrheiten, die es mit andern Büchern solcher Männer gemein hat, zu erweisen, noch aus deren Mangel zu widerlegen. Den göttlichen Ursprung des Alten Testaments unternimmt nun Lessing in der „Erziehung“ nachzuweisen. Das Göttliche des Alten Testaments wäre dessen Erfolg. Während die von andern auserlesenen Menschen geschriebenen Bücher, ohne allgemeine Wirkung blieben, brachte dieses Buch, die Bibel, es dahin, aus einem rohen Volke die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts zu bilden.

Was dem Einzelnen Erziehung, ist dem Menschengeschlechte Offenbarung, wie jene eine Ordnung, den Fähigkeiten des Zöglings entsprechend, einhaltend. Ein Volk, dessen intellektuelle und moralische Begriffe noch so gesunken waren, konnte nur durch unmittelbare Belohnung und Bestrafung an die Beobachtung gewisser Gesetze gewöhnt werden. So erklärt sich der Mangel einer Lehre der Unsterblichkeit der Seele daraus, dass die Juden darnach noch keine Sehnsucht trugen, und Gott ihnen nicht Dinge offenbaren wollte, denen ihre Vernunft so wenig gewachsen war. Aus der ungleichen Verteilung der Güter und Uebel, aus der Erfahrung, dass nicht der Fromme der Glückliche und der Böse der Unglückliche sei, entsprangen die Sehnsucht und die Neugier nach neuen Lösungen. So war auch ein neuer Pädagoge nötig, und Christus kam. der gereifteren Menschheit edlere Bewegungsgründe ihres Tuns beizubringen. Die fortschreitende Menschheit jedoch beginnt auch dieser Gründe entbehren zu können; nur solange die Vernunft nicht alle Rätsel gelöst. muss als Offenbarung angestaunt werden, was sich später als natürliche Wahrheit für die Vernunft ergeben wird. Z. E. Die Lehre von der Dreieinigkeit. Nun kehrt derjenige Satz wieder, in dem wir Lessing dem Pantheismus entgegenschreitend fanden, und welcher einer von Lessings Grundgedanken ist. Entweder ist alles in Gott, oder Gott hätte von etwas keine wahrhafte Vor-

Digitized by Google

stellung, der Sohn-Gott, dem keine von Gottes Eigenschaften fehlt, und welcher Gott selbst ist, ist jetzt die vollständige Vorstellung von Gott, ebenso notwendig und wirklich als Gott selbst. Die Vorstellung Gottes ist jetzt eine. Die zerteilt gedachten Vollkommenheiten bilden zusammen den Umfang aller göttlichen Vollkommenheiten. Gott erzeugt die Welt, indem er sich selbst denkt. Auch das Wort zeugen, im Vergleiche zum frühern schaffen, ist ein Schritt näher zum Spinozismus. Die letzten Paragraphen sind mit Fragezeichen versehen; ein Beweis, dass Lessings Meinungen erst im Reifen begriffen waren. Unsicher ist Lessing über das Wie und nicht über das Was seiner Philosophie. Die Zeit des ewigen, einzig wahren Evangeliums ist ihm gewiss. Dass die Vollendungsbahn von jedem Individuum erreicht werde, ist ihm Wunsch und Anspruch an die waltende Weisheit und Gerechtigkeit. Das Erdenleben ist zu kurz, so bleibt nur die Annahme einer Wiederkehr. Unverträglich mit dem Begriffe einer gewöhnlich angenommenen Offenbarung, ist wie Zeller darauf aufmerksam machte,[1] eine Lehre, die nicht bloss teilweise Wahrheiten, sondern direkt falsche Hoffnungen und Versprechungen enthält. Sie kann von Gott wohl erzieherisch benutzt, aber nicht direkt gelehrt worden sein. Gott hätte nur dabei, wie bei allem seine Hand im Spiele. Das Natürliche ist darum ja nicht weniger Wunder. „Der Wunder höchstes ist, dass uns die wahren Wunder so alltäglich werden können, werden sollen.“[2]

Am deutlichsten tritt wohl Lessings Streben, Philosophie und Persönlichkeit in seinem „politischen Testamente“, wie Prof. Stein diese Schrift nannte, hervor.[3] Der Staat ist ein notwendiges Uebel, wie die Zusätze in den positiven Religionen, „denn eine Wahrheit, die jeder nach seiner eigenen Lage beurteilt, kann leicht gemissbraucht werden“. Der Staat ist ein notwendiges Uebel. Die Natur hat alles so eingerichtet, dass man auf dieses Mittel verfallen muss, jedoch führt es unvermeidliche Unannehmlichkeiten in seinem Gefolge, wodurch allein der Zweck, menschliche Glückseligkeit zu fördern, was gleich ist menschliche Vernunft anzubauen, erreicht werden kann. Dass der Mensch sowohl zum niedrigsten als zum edelsten Tun nur durch eine Art Egoismus angetrieben wird, dass dieser Egoismus zuerst dem persönlichen Ich gilt und dann auf Familie, Staat, bis aufs Universum ausgedehnt werden kann, lehrte

[1] Zeller a. a. O. [2] „Nathan“.

[3] „Die Klassiker als Philosophen“ Vorlesungen an der Universität Bern 1904-05.

Digitized by Google

bereits die naturalistische Moral. Von den Stoïkern bis auf Spinoza ist es der natürliche Selbsterhaltungstrieb, sowie die gegenseitige Zugehörigkeit, welche die Bildung von Staat und Gesellschaft verursachen. Einerseits schränken wir unsere natürliche Freiheit ein, um sie andererseits zu sichern. Nach der intellektuellen Auffassung, welche von Sokrates ausgeht, wird mit wachsender Einsicht unser Glücksverlangen und Glücksgefühl veredelt. Die Staaten sind menschliche Institutionen zur menschlichen Glückseligkeit, allein nicht das höchste und letzte Ziel derselben, da die Menschen noch nicht die vollste, klarste Einsicht erlangt haben. Jeder Staat muss ein eigenes Interesse verfolgen, welches nicht das Interesse eines andern Staates ist. Seine Bürger, durch gemeinsames Streben unter sich vereinigt, werden eben dadurch von den Bürgern anderer Staaten getrennt. Das Höchste, fast unerreichbar Wünschenswerte wäre universell-gemeinsame Geschäftigkeit und Ordnung. Wo jeder nach Kräften zum Wohle aller beiträgt und dabei seine Rechnung findet; wo jeder sich selbst zu regieren weiss und vollste Freiheit der Einzelnen bei Sicherheit und gegenseitiger Hilfeleistung aller bestehen kann. Ordnung ohne Regierung. Die Forderung eines internationalen Bundes, der Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“, die Schwierigkeit, keine gänzliche Unabhängigkeit von allen Gesetzen und dabei doch Freiheit zu wahren diese Ideen, haben eine gewisse Verwandtschaft mit Kants Idee einer allgemeinen Geschichte. Gerät jedoch Kant fast dazu den Staat als eine Art Zweck zu betrachten, so sieht Lessing in ihm nur ein Mittel menschlicher Erfindung zu menschlicher Glückseligkeit. „Die totale Glückseligkeit aller Glieder ist die Glückseligkeit des Staates“, jede andere Glückseligkeit des Staates, bei welcher auch noch so wenige einzelne Glieder leiden und leiden müssen, ist Bemäntelung der Tyrannei. Auch für Spinoza ist Zweck des Staates im Grunde die Freiheit[1], er gibt ebenso zu, dass es keine noch so weise Einrichtung jemals gegeben, aus welcher nicht die eine oder andere Unannehmlichkeit entsprungen wäre; wie Lessing, dass der Staat ein notwendiges Uebel ist. Der Staat, dessen Interessen sich am wenigsten gegen die Interessen seiner Nachbarländer richten, der am wenigsten Schranken von und zwischen seinen Bürgern aufstellt, das ist der relativ beste Staat. Der wahrhaft gute wäre die Verwirklichung von Lessings Ideal.

Der Einzelne muss erst lernen durch Unterordnung unter Befehle

[1] Theol. polit. Traktat, 20. Kapitel.

Digitized by Google

und Gesetze frei zu sein. Die Staatsinteressen schädigen oft die Rechte des Individuums, oft die des Weltbürgers, und fast scheint diese Erfindung der Menschen ein Rückschritt von der Freiheit und Unabhängigkeit des Naturmenschen. Doch ist es nicht ein Fortschritt, als vielmehr ein Mittel zum Fortschritt. Alle Uebel, die diese Einrichtung mit sich bringt, sind verschwindend gegen den Vorteil, dass die menschliche Vernunft in ihr angebaut werden kann; ebenso wie die positiven Religionen die menschliche Vernunft üben, und ihre Existenzberechtigung zu einer Notwendigkeit wird im Anschauen ihrer weiteren Folgen im göttlichen Weltplane. Das Ziel ist die Vereinigung von universellem und individuellem Streben.

Wie in der Natur scheinbar jede Klasse ihre eigenen Gesetze und Wege hat, und sie wieder einer höheren Gattung, und die Gattungen einer höheren Art angehören; so sind in der Geschichte, wo jedes der moralischen Wesen „mit and'rem Sinnen und and'rem Beginnen, nach and'rem Drange und and'rem Wogengange“ zielt und strebt, im Interesse des Staates die Interessen seiner Glieder vereinigt, im Interesse der Menschheit das der Staaten. Während aber im allgemeinen Begriffe, d. h. in der Abstraktion Klasse oder Gattung, die unterscheidenden Merkmale der zusammengefassten Individuen oder Klassen nur stillschweigend inbegriffen bleiben, soll bei den moralischen Wesen eben der individuelle Zug soweit ausgebildet werden, dass jedes Individuum seinen Platz ausfüllt und dadurch keinem hinderlich wird, vielmehr überall helfend, eingreifend, ergänzend, für sich ebenso wie für alle übrigen wirkt.

II. Teil.

I. Lessings Metaphysik.

Aus Lessings Schriften, welche ich im ersten Teil dieser Arbeit erörtert habe, lassen sich für seine metaphysischen Anschauungen folgende drei Phasen feststellen: Die erste von der „Glückwunschrede“ 1743 ab bis zum „Christentum der Vernunft“ 1753, der Begriff eines überweltlichen Gottes, der die Welt erschaffen und sie jetzt erhält, indem er sich gleichsam mit den Naturgesetzen identifiziert. Nach und nach wird dieser überweltliche Gott inweltlich, ohne aber in der Welt aufzugehen. Durch das Studium Spinozas um 1760 verschärft sich der Gedanke, der schon im „Christentum

Digitized by Google

der Vernunft" Ansätze zum Pantheïsmus machte und tritt uns 1763 in den zwei Fragmenten: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott" und „Nur durch Spinoza ist Leibniz auf die prästabilierte Harmonie gekommen" als höchste Stufe von Lessings Spinozismus entgegen. Gott aber bleibt immer das selbständige Subjekt, das Denken, wenn auch die Natur dessen Gedanke ist. Er behält die Priorität des Denkers gegenüber dem Gedachten, die Freiheit des Ganzen gegenüber seinen Teilen, die Harmonie des Einen, in welchem die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Eigenschaften zusammenfallen. Die Welt jedoch ist der Ausdruck seines „Ich", der Gegenstand seiner Selbstvorstellung, der Umfang all seiner Vollkommenheiten. Immerhin ist es nicht Gott, der in den Abweichungen Lessings von Spinoza gewonnen hat, sondern das Universum, die Einzelwesen. Spinozas Gott ist die ewige, ursachlose, absolut unendliche, notwendig existierende Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht.[1] Sowohl die Substanz als die Attribute, die zu ihrem Wesen gehören, sind unteilbar. Die Modi sind also nur vorübergehende Erregungen dieser Attribute und haben weder in ihrem eigenen Wesen, noch in ihrer eigenen Existenz etwas ihnen Eigenes. Gott ist die Ursache ihres Wesens, ihrer Existenz und ihrer Dauer, aber die immanente Ursache.[2] Es bleibt somit von den Einzeldingen der unsterbliche Teil nicht als selbständiger, sondern, wenn der Zustand vorüber ist, bleibt die als Modus erschienene immanente Ursache, die immer eine ist, sich gleich. Lessings Einzeldinge haben eine eigene Realität. Sie sind mehr als Erscheinungsformen, weil wahre Teile Gottes. Schon Heine sagt: „Statt zu sagen, Spinoza leugne Gott, könnte man sagen, er leugne den Menschen"[3] und Hebler in ähnlichem Sinne: „Es hat Spinoza bei den Leuten viel mehr geschadet, dass er Gottes Selbstbewusstsein so weit ausgedehnt, als wenn er darauf verzichtet und ihnen ihr Bewusstsein gelassen hätte".[4] Denn die Einheit und Unteilbarkeit der Substanz fordert ja alles Bewusstsein als Gottes Selbstbewusstsein. Man hat Lessing im Unterschiede zu Spinozas Pantheïsmus Panentheïst genannt. Jedoch auch bei Spinoza hat ja die Substanz, ausser den sich uns offenbarenden unzählige, uns unbekannte Attribute.

[1] Ethik I. T. Definition 6 und Lehrsatz 11.
[2] Ethik I. T. 25. und 18. Lehrsatz.
[3] Zur Gesch. der Religion und Phil. in Deutschland.
[4] a. a. O. S. 123—124.

Digitized by Google

Darin unterscheidet sich ja auch die Substanz von den Attributen, dass in der ersteren Unendliches auf unendliche Weisen folgt, die Attribute jedoch bestimmt unendlich sind. Spinozas Meinung ist, dass die Unkenntnis vieler Dinge weder die Kenntnis anderer hindert, noch die nützliche Anwendung, was doch die Hauptsache ist; denn „Spinozas sittliche Theorie", sagt Schleiermacher, „ist ja der Brennpunkt all seiner Ideen". Es genügt den Menschen, von Gott soviel zu kennen, als die Welt enthält; darum muss aber Gott nicht in der Welt aufgehen, wenigstens nicht bloss in dem, was uns bekannt ist. In seinem Gespräche mit Jakobi sagt Lessing: Die bekannten Attribute: Denken, Ausdehnung, Bewegung sind in einer höheren Kraft gegründet, die vortrefflicher sein muss als jede ihrer Wirkungen. Hat Spinoza die Substanz nicht nur als Zusammenfassung der Attribute, sondern als ein Einiges betrachtet, so musste von diesem Einen das gleiche gelten. Es musste unendlich höher, harmonischer sein als jede Eigenschaft für sich. An seinem Handeln konnte diese oder jene Eigenschaft nicht mehr Anteil haben; das Zusammenwirken aller ergibt das, was Lessing einen ausser dem Begriffe liegenden Genuss, was Spinoza das Gesetz von Gottes Natur genannt hat. Jene Freiheit der „natura naturans", wo Denken, Wollen, Schaffen aus einem einheitlichen Wesen fliessen. Gesteht also Lessing später der höheren Kraft, in der alles gegründet ist, einen ausser dem Begriffe liegenden Genuss zu, so lässt sich bei ihr auch nicht alles aus dem Gedanken herleiten, sondern aus dieser höhern Einheit. Wenn hier Lessing das Handeln Gottes nicht durch Absichten allein geleitet sein lassen will;[1] so spricht er Gott damit keineswegs Absichten ab: er möchte nur etwas darüber gesetzt wissen. Gott handelt weder unbewusst, noch ohne zureichenden Grund, nur ist die Absicht bei ihm nicht das Oberste. Hat denn darum alles Geschehen weniger einen Zweck, weil der Zweck nicht der letzte, einzige Beweggrund des Geschehens ist? Heblers Einwurf, die Substanz könne sich den Genuss nicht hinter dem Rücken ihrer Attribute bereiten,[2] ist mit Lessing zu beantworten: „Ist denn die Vollkommenheit eines Teiles auch die Vollkommenheit des Ganzen?[3] Kennen wir nur manche Teile dieser Kraft, etwa Ausdehnung, Bewegung, Gedanken, welche sie noch lange nicht erschöpfen, so können wir

[1] Jacobi, „Ueber die Lehre des Spinoza". Breslau bei Löwe, 1785, S. 20.
[2] Hebler a. a. O. 121.
[3] 38 Stück Hamb. Dramat.

Digitized by Google

auch nichts Bestimmtes, über ihre höchste Art zu handeln, aussagen. Ihr Genuss liegt nicht ausser ihrem, sondern ausser unserm Begriffe; sowie auch Spinoza das göttliche Wollen und Denken vom menschlichen so verschieden sein lässt wie das Sternbild Canis von dem Tiere dieses Namens. Mag nun Gott den Gesetzen seiner Natur nach handeln, oder seien diese Gesetze selbst einem Zwecke untergeordnet, wie es etwa in der prästabilierten Harmonie der Fall ist, so ist Ordnung und Plan damit vereinbar. Was im Sein Ordnung, das ist im Geschehen Plan, und diese Ordnung des Nebeneinanders auf das Nacheinander zu übertragen, ist ja das unterscheidende Merkmal Lessings von Spinoza.

Hier ist die dritte Phase in Lessings Metaphysik. Ein tieferes Erfassen Leibnizischer Gedanken führt Lessing wieder zu diesem zurück. Von der Abhandlung „Leibniz über die ewigen Höllenstrafen“ 1773 bis in die „Erziehung“ hinein finden wir Berührungspunkte mit Leibniz, dem Lessing trotz alledem ferne genug zu bleiben weiss. Frühe schon war Leibniz'scher Einfluss in Lessings Anschauungen zu finden; jetzt aber verbindet er leibnizische und spinozistische Elemente soweit, als sich mit der selbständigen Eigenart seiner eigenen Denkweise verträgt. Bei Leibniz ist die Ordnung nach oben über Gott, sowie überhaupt die ewigen Wahrheiten und Gesetze; bei Lessing ist sie in Gott. Der Fortschritt besteht in der Vervollkommnung der Einzeldinge, in der Vereinigung aller Vollkommenheiten [1], in dem Bekanntwerden der in der Welt vorhandenen Kräfte, in der Verbindung aller Fähigkeiten [2]. Es ist eine Entwicklung aus sich heraus im Sinne Spinozas, ein Fortschreiten im Sinne Leibniz's und zugleich von beider Auffassung verschieden. Die Welt kann nie über Gott hinaus streben, sondern ihm zustreben. Die Vollendung ist erreichbar, weil Gott selbst absolut vollkommen, der menschliche Geist aber in steter Entwicklung begriffen ist; die Vollendung wird erreicht, wenn jedes geschaffene Wesen den Teil Göttlichkeit in sich vollends ausgebildet hat, wenn die Schranken zwischen den endlichen Wesen durch die Entfaltung der Vollkommenheiten in ihnen überbrückt werden. Für Leibniz ist der Aufstieg ein unendlicher, weil Gottes Vorstellungen mit den Veränderungen im Universum Schritt halten, weil Gott selbst sich also immer höher entwickelt. Die Aufhellung der petites perceptions in aperceptions

[1] „Christentum der Vernunft“.
[2] „Dass mehr als fünf Sinne“.

Digitized by Google

kann nie dazu führen, dass die niedrigere Monade die höhere begreift, denn der Abstand bleibt ja immer der gleiche. In der Welt Lessings dagegen hat sich alles geoffenbart, und es ist daher dem Wesen des Menschen angemessen, die vollständige Lösung dessen, was ihm noch Rätsel scheint, anzustreben. Es lässt sich keine Grenze bestimmen. Die Erkenntnis des Höchsten ist das Ziel und nicht die Grenze. Entwicklung ist für Lessing aus der Natur des einfachen Wesens unbedingtes Ergebnis, trotzdem von einem Geschehen im weitern Sinne abgesehen werden muss. Gott schafft nicht die Welt aus nichts, als welche Ansicht man Leibniz's Auffassung gewöhnt ist, sondern sie ist in ihm mit dem Bewusstsein seiner selbst, also von Ewigkeit her enthalten. Die Welt kann also auch nichts mehr hinzubekommen. Für die Entwicklung der Einzelwesen ist nicht ihr Wille, sondern der natürliche Drang die gesetzgebende Autorität. Den Drang, ihre Realität, ihr Sein zu vermehren, den haben alle Wesen. — Suum esse velle. — Es ist ersichtlich, dass diese Lehre aus dem philosophischen eher als aus dem teosophischen Gehalte der 27 Paragraphen fliesst, und mag dieser auch der erste Anlass des „Christentums der Vernunft" gewesen sein, so ist schon jener der wichtigere durch dies ethische Gesetz, welches mehr dem Spinozas ähnlich ist als Kants kategorischem Imperatif[1] und Wolffs: Tue was Dich und Deinen und anderer Zustand vollkommener macht, und vermeide was ihn unvollkommener macht.[2] Nach E. Schmidt erscheint hier die Leibnizische Monadologie sittlich ausgebeutet. Ich meine nicht. Die einfachen Wesen folgen von selbst aus Lessings Prämissen. Denkt Gott seine Vollkommenheiten zerteilt, dann denkt er sie gewiss so, dass sie nicht erst in neue Teile zerlegt werden können. Dann soll die Möglichkeit vieler Welten, sowie die Wahl der besten und die Kontinuität in Leibniz' Sinne sein. Doch drückt sich auch Lessing ähnlich aus, so ist seine Meinung dennoch eine ganz andere. Bei Leibniz ist die Möglichkeit vieler Welten im Verstande Gottes vorhanden, und er macht die, die ihm als beste erscheint, wirklich; bei Lessing kann kein Unterschied sein zwischen der von Gott bloss gedachten und der von Gott wirklich geschaffenen Welt. Gott konnte keine andere Welt vorstellen, oder er hätte sie hierdurch auch geschaffen. Die Wahl der besten ist bei ihm bewusst-williges, notwendiges Handeln. „Es könnten unendlich viele Welten möglich

[1] Wie es G. Spicker meint s. a. O.
[2] Hebler, a. O. 131.

Digitized by Google

sein, wenn Gott nicht allezeit das Vollkommenste dächte", § 15. mit Spinoza zu reden, wenn Gott nicht Gott wäre.[1] Am besten äussert sich Lessing über diesen Gedanken in „Pope ein Metaphysiker" S. 61, wo er das Vermögen Gottes, unter vielen Welten die beste wählen zu können, eine leere Grille nennt; denn es gibt keine freie Wahl ohne Bewegungsgründe. Auch die Kontinuität ist bei beiden eine verschiedene. Für Leibniz unterscheiden sich die einfachen Wesen nur im Grade; jedoch verhalten sie sich zu Gott wie selbständige zu einem höher begabten Wesen.

Für Lessing ist das Verhältnis das der Teile zum Ganzen. Während die Monaden durch die Tätigkeit des inneren Prinzips, welches die Veränderung bewirkt, immer zu neuen Vorstellungen übergehen (Monadologie § 15), besteht nach der Natur der zerteilt gedachten Vollkommenheiten ihre Veränderung darin, einer Ab- oder natürlicher einer Zunahme ihrer selbst entgegenzuschreiten. Die Monade Leibniz' ist in stetem Werden, in ewigem Wechsel begriffen, die Monade Lessings in steter Entwicklung. Beide aber tragen jene gewisse Vollkommenheit in sich, welche die eigentliche Quelle ihrer Handlungen ist. (Vergleiche § 18 aus der Monadologie und § 26 aus dem „Christentum der Vernunft".) Aehnlich, doch nicht gleich ist auch beider Harmonieerklärung. Der Eine, als Metaphysiker möchte durch die „Harmonie préétablie" die Uebereinstimmung von Seele und Körper; der Andere, als Geschichtsphilosoph die Ordnung des Weltgeschehens erklären. Beide gelangen zur Erklärung einer Sympathie, einer Grundgleichheit der Dinge zwischen einander. Monadologie § 78: „Die Seele folget ihren eigenen Gesetzen und ebenso der Körper den seinen, sie begegnen sich aber vermittelst der zwischen allen Substanzen vorherbestimmten Harmonie". „Chr. d. Vern." § 20 „— eine Harmonie, aus welcher alles, was in der Welt vorgehet, zu erklären ist." Erinnert nun das „Christentum der Vernunft" sehr lebhaft an Leibniz, so hat schon Mendelssohn zugeben müssen, dass es einen Spinoza sehr nahverwandten Zug hat, welcher der Grundzug dieses Fragmentes ist. Vor 1754 hat sich Lessing wahrscheinlich mit Leibniz' Philosophie nicht gründlicher als mit der Spinozas beschäftigt, denn auch letztere scheint ihm bei Abfassung des hier in Frage stehenden Bruchstückes nicht gänzlich unbekannt gewesen zu sein. Schon in einer Rezension vom 7. März 1753 spricht Lessing von Spinozas Lehrgebäude, nach welchem

[1] Anmerkung 2 zum 33. Lehrsatz, Ethik I. Teil.

Digitized by Google

Gott Alles und Alles Gott ist. Ausserdem ist der viel zitierte Ausdruck. „Spinozas irriges Lehrgebäude", gar nicht so schlimm. Im Gegenteil. sieht man Lessing eher auf Seite Spinozas, „dessen Meinung es so wenig war, dass Gott und Natur zwei verschiedene Wesen sind", als auf derjenigen jener Weltweisen, „die Gott für die Seele der Natur gehalten haben, und die vom Spinozismus ebenso weit abstehen, als von der Wahrheit".[1] Kannte Lessing vielleicht auch nicht den Satz Spinozas: „Der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, ist in Wahrheit die Ursache der Dinge. sowohl ihres Wesens als ihrer Existenz, was auch von denen bemerkt worden zu sein scheint. welche erklären, dass Gottes Verstand, Wille und Macht eins und dasselbe sind",[2] so besteht doch zwischen Spinoza und dem „Christentum der Vernunft" eine Uebereinstimmung, wenn auch ohne direkte Herübernahme, indem nämlich Lessing Wollen, Denken, Schaffen. bei Gott eins sein lässt. Auch Spinozas sonstige Ideen führen auf den Evolutionismus, wenn man sie mit dem Gedanken eines lebendigen Zweckes, statt der starren, notwendigen Ursache, verbindet. Denn setzt man Zwecke voraus, so fragt es sich: wozu das Attribut der Ausdehnung? Es ist nicht nur nicht fördernd, sondern sogar hindernd. Es sind ja die Affekte, die Erregungen des Körpers, die den Geist in seinem Freiheits- und Glückseligkeitsdrange hemmen.[3]

Vom teleologischen Standpunkte aus kann die Frage jedoch so beantwortet werden, dass der Körper als Mittel der Geistesentwicklung dient. Die Materie wäre demnach die verneinende, somit anspornende Kraft. „die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Auch die Unklarheiten aus dem V. Teile der Ethik wären dann gehoben. Denn, wenn der Geist fortbestehen soll, so kann er es als Modus nicht ewig, als Substanz nicht individuell, da die Substanz ja keine Teile hat. Ist aber die Materie eine sich in Seelenfunktionen verwandelnde Kraft. dann muss der Geist nicht in einen unsterblichen und in einen sterblichen Teil geteilt werden; dann müsste er nur so oft seine Daseinsformen ändern, als er dadurch Fähigkeiten erzielen kann. Diese teleologischen und individualistischen Anschauungen Lessings bilden auch den Anlass zu den Abweichungen von Spinoza in Metaphysik und Ethik. Geist und Körper sind nicht

[1] „Pope ein Metaphysiker", S. 50.
[2] Ethik I. Teil, Anmerkung zum 17. Lehrsatz.
[3] Ethik IV. Teil, 33. und 35. Lehrsatz.

Digitized by Google

parallel, sondern einander immanent und zeitlich verschieden. Hier hätten diejenigen Recht, die Lessing einen Vorläufer Schellings nennen. (So Delbos a. a. O. S. 396—403.) Und indem hier Lessing von Spinoza abweicht, geht er zu Leibniz über.

Von Leibniz hat Lessing jene Prinzipien herübergenommen, welche seinen eigenen optimistischen Anlagen am ehesten entsprachen, jene Ansichten, nach deren Lösung das Spinozastudium das Verlangen nur schärfen konnte.[1] „Les grands principes que rien n'existe ou ne se fait sans une raison suffisante; que les changements ne se font point brusquements et par sauts, mais par degrès et par nuances; que dans tout l'Univers un meilleur est mêlé partout avec un plus grand, ou, ce qui revient au même, les lois de convenances avec les lois nécessaires ou géométriques".[2] In diesen Prinzipien sind Leibniz und Lessing einig. Im Individualismus geht Lessing über Leibniz hinaus; durch seine demokratischen Anschauungen, sowie die Setzung eines Absoluten, weichen seine Forderungen des Fortschrittes, der Entwicklung des Individuums von Leibniz ab. Für Leibniz, wie für Goethe, sind die Monaden gleich an Essenz, verschieden an Kraft, deren einige Arten zu einer herrschenden, glänzenden, andere zu einer demütigen, gehorchenden Existenz bestimmt sind. Für Lessing gibt es ein Absolutes. Die Monaden streben alle demselben zu. Die privilegierten Seelen sind den andern nur zeitlich voraus. In Ansehung der Ewigkeit aber ist alles vollkommen, kein Unterschied unter den Individuen; denn, was ist es, dass für das eine soviel Zeit vergehen muss, ehe es die Vollkommenheit erreicht? „Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" fragt Lessing mit dem zurückgebliebenen Individuum. Diese Ewigkeit kann aber nur vom letzten Zustande gelten. Die Unvollkommenheiten, die Fortschritte sind in der Zeit, wenn ein Endziel vorausgesetzt wird, die absolute Vollkommenheit für die Ewigkeit.

II. Lessings Geschichtsphilosophie.

Diese Annahme eines Fortschrittes macht Lessing zum Geschichtsphilosophen. „La règle divine de l'univers est le progrès. Voilà le grand mot que Lessing a prononcé le premier et auquel son nom demeure attaché".[3] Der Erste ist Lessing nicht. Auf Fortschritt,

[1] Dilthey, „Lessings Seelenwanderungslehre", Preussische Jahrbücher, 19. Bd.
[2] Fontenelle „Eloge de Leibniz", œuvres nouv. édit. (Paris 1767).
[3] Victor Cherbuliez „Revue des deux mondes", 1868. J. E. Lessing.

Digitized by Google

Gesetze in der Geschichte hat schon Jean Bodins „Methodus ad facilem historiarum cognotionem" (1566) hingewiesen. Ich nenne gerade Bodin, weil dieser Name von gewichtigem Werte für Lessing war. weil dessen „Heptaplomeres" zu Lessings Lieblingslektüre gehörte und auf die Ausgestaltung des „Nathan" wohl ebensoviel wirkte wie Voltaire und Hieronymus Cardanus. Aber abgesehen von diesem und andern Vorläufern in der Geschichtsphilosophie, bleibt eine ihrer Grundlagen in Deutschland Leibnizs optimistische Weltauffassung. Auf den Einwand, wenn das die bestmögliche Welt ist, Gottes Güte und Weisheit nicht unumschränkt sein können, erwiderte Lessing: „Was uns in wenigen Gliedern blindes Geschick und Grausamkeit scheint, das ist in dem ewigen, unendlichen Zusammenhange aller Dinge Güte und Weisheit".[1] Wie die Welt und alles in ihr aus Gott folgt, muss es nichts in ihr geben, was nicht einen zureichenden Grund hätte, was nicht einen bestimmten Zweck erfüllte. „Alles was in der Welt nebeneinander ist und aufeinander folgt, muss übereinstimmen.[2] Dieser geschichtsphilosophische Gedanke, der schon beim vierzehnjährigen Lessing auftaucht und sich durch sein ganzes Gedankensystem hindurchzieht, tritt am deutlichsten in der Erziehung des Menschengeschlechtes hervor. Lessing kann darum getrost von Offenbarung reden, denn in allem was geschieht, offenbart sich ja ein Teil jener weisen Einrichtung des ewigen Zusammenhanges aller Dinge. Nur ineinandergegründete Begebenheiten, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen sind Sache des Genies.[3] Die Wirkungen und Ursachen durch einander erklären, möchte auch Lessing in der „Erziehung". Dass die Testamente mehr als alle andern Bücher den menschlichen Verstand erleuchtet, ihm soviel fortgeholfen, das sind Siegel der Göttlichkeit. Spinoza nennt ein Ding vollkommener, je mehr es tut,[4] in ähnlichem Verstande wäre das Zeichen der Vollkommenheit für Lessing, je mehr etwas wirkt. Selbst ein Totschlag, wenn er so weitgehende, der Menschheit so wichtige Folgen hat, wie der von Moses, ist ein Gotteswerk.[5] Die Mittel, deren sich die ewige Weisheit bedient, sind nicht immer die untadelhaftesten, sondern die bequemsten.[6] „In den Herrnhutern, sagt E. Schmidt,

---

[1] 73 Stück, „Hamb. Dram.".
[2] XVIII, 299.
[3] 30 Stück der „Hamburger Dramaturgie".
[4] Ethik III. Teil, II. Definition und 1. Lehrsatz.
[5] S. 83, Rettung des Cochläus.
[6] XIV, S. 84

Digitized by Google

„durcheilt Lessing die Fragen, die er in der Erziehung tiefsinniger beantworten soll; nämlich die Entwicklungsgeschichte. Das Problem ist nur insofern dasselbe, als Lessing in beiden Schriften eine Ordnung im geistigen, moralischen und geschichtlichen Vorgehen konstatiert. Völlig verschieden aber ist die Behandlung. In der „Erziehung“ gibt es eine auch vermittelst Irrtümer und Abzweigungen vorwärts strebende Entwicklung. In den „Herrnhutern“ soll die Weltweisheit und Religion ursprünglich der Wahrheit, sowie der Ausübung der Tugend am nächsten gewesen sein. Adams Religion war einfach, leicht und lebendig. Zwar heisst es auch in der „Erziehung“, dass der erste Mensch mit einem Begriffe des alleinigen Gottes ausgestattet war, allein hier muss ihn die Vernunft erst erwerben. In den Herrnhutern kommt Christus, die ursprüngliche Religion in ihrer Reinheit herzustellen, in der „Erziehung“ bringt er eine neue Lehre hinzu. Die Offenbarung hat in Lessings Geschichtsphilosophie einen ähnlichen Platz, wie er ihn ihr psychologisch einräumt; sie ist vielleicht das aufflackernde Licht der „petites perceptions“, denen die Vernunft manchen Wink zu verdanken hat. Wiewohl ein natürlicher Vorgang, ist sie ein Gotteswerk, indem sie die Vernunft auf die Wahrheit lenkt; auch ohne sie würde die Vernunft darauf kommen, nur viel später. Die Offenbarung dient somit der Erziehung nicht als eigentliche Leiterin, sondern gleichsam zur Oekonomie, wie der Lehrer in Rousseau's „Emile“ die Erziehung nur beschleunigt, den Schüler nur auf manches aufmerksam macht, worauf dieser auch ohne ihn später hätte kommen müssen. Aehnlich wie über den Ursprung der Sprache, Lessing der Meinung hinneigt, die Sprache sei dem Menschen weder durch ein Wunder mitgeteilt worden (wie Süssmilch in seiner Akademierede von 1756, die 1766 veröffentlicht wurde, beweisen wollte, dass nämlich weder Vernunft noch Sprache ohne oder vor einander gewesen sein können, so hätten sie die Menschen nur durch ein Wunder erhalten) noch wäre der Mensch selbst darauf gekommen, wie etwa Maupertuis die Bildung der Sprache auf Uebereinkunft in der Formung von Naturlauten zurückführt. Nach Lessing soll die Sprache den Menschen ohne Wunder gelehrt worden sein. Denn: „zugegeben, dass die Menschen die Sprache selbst erfinden können, wenn gleichsam auf die Erfindung derselben, wie sich vermuten lässt, eine so geraume Zeit, vielleicht so viele, viele Jahrhunderte vergehen müssen, so war es ja der Güte des Schöpfers

gemässer, zum Besten derer, welche in diesen sprachlosen Zeiten ein so kümmerliches Leben gelebt hätten, dem Dinge seinen langsamen Lauf nicht zu lassen, sondern den Weg des Unterrichts zu wählen.[1] Es ist also ein Eingreifen Gottes ohne Wunder. Sollte nun die historische Untersuchung ergeben, dass der erste Mensch, durch den Erhaltungstrieb angespornt, Töne und Laute zu bilden begann, um manche Tiere anzulocken oder abzuschrecken, oder behielte Herder recht, dass dem Menschen die Farbe zum Ton und so zum malenden Schall wird,[2] so wäre damit die obige Hypothese des Philosophen keineswegs widerlegt; dieser Trieb, diese Kampfesweise, dieser künstlerische Mittelsinn können ja eben Gottes Lehrmethoden sein. Ebenso kann Lessing die Entstehung und Ausbreitung der Religionen historisch erklären und als Geschichtsphilosoph Offenbarung, Erziehung und Zwecke in ihnen sehen.

Der Geschichtsphilosophie gehört Lessings Namen erst durch sein kleines Büchlein „Die Erziehung"[3] an, wiewohl er nur eine Seite und parteiisch berührt. Ich gebe hier Flints Kritik: Lessing schränkt die Erziehung nur auf einen Teil des Menschengeschlechtes ein; während er den übrigen vom himmlischen Vater vernachlässigt sein lässt. Hier bleibt Lessing hinter einem Origines und St. Augustin zurück, die auch den Heiden die Leitung und den Unterricht Gottes zu Teil werden lassen. Dann hält Lessing die Offenbarung für eine Erziehung, welche die Menschheit erhalten und noch erhält, jedoch unterschieden von der Erziehung durch die Vernunft. Lessing musste eine von beiden aufgeben oder in der Vernunft eine ununterbrochene Offenbarung sehen. Wie treffend diese Kritik auch ist, so wäre darauf zu erwidern, dass Lessing zuerst eigentlich eine Frage beantworten, eine Einwendung wiederlegen wollte, was den Anlass dieses Büchleins abgab. „Aber der Genius, der Weltgeist, der in ihm waltet, steht immer höher als sein Privatwille", darum dehnt sich der Gedanke zu einer unvorhergesehenen Gestalt aus. Wenn man vom Anlasse der „Erziehung" ausgeht, so kann man die Tiefe der Gedanken dieses Werkes bewundern, während, alles darin für voll nehmen, grosse Mängel aufdecken hiesse und solche Mängel, welche Lessing sehr ferne lagen. So z. B. die Fragen: Warum hat Gott nur einen Teil des Menschengeschlechts in seinen Erziehungsplan

---

[1] Zusätze zu Jerusalems phil. Aufsätzen XVIII, 242.
[2] S. Haym „Herder", Berlin 1877. S. 406.
[3] Robert Flint „History of the philosophy of history, London 1893".

Digitized by Google

gefasst? Warum ist der Islam von den geoffenbarten Religionen auszuschliessen? Warum steht das Christentum allen Religionen über? Diese Fragen sind nun gerade an keinen weniger als an den Dichter des „Nathan“ zu richten. Lessing lässt eben alle andern Religionen beiseite und will nur nachweisen, dass auch ein scheinbarer Mangel der Absicht Gottes dienen, ja sogar dieser Absicht wegen in einem göttlichen Werke Platz finden kann. Der Mangel einer Unsterblichkeitslehre im A. T. sollte eben den menschlichen Verstand nach einer Lösung suchen machen, sollte ihn die Notwendigkeit einer solchen einsehen lehren. Die Erziehung durch Offenbarung ist nicht unterschieden von der Erziehung durch die Vernunft; nur gibt jene die Aufgabe; diese soll sie lösen. Die Offenbarung zeigt den Weg zu Wahrheiten; die Vernunft soll diese finden. Die Frage ist nun: Was versteht Lessing unter Offenbarung? Meiner Ansicht nach, und wie ich bereits ausführte: jenes Wahrnehmen mit der dunklen Empfindung, welches der Vernunfterkenntnis vorangeht. In dieser Weise erhalten die Menschen noch immer eine Offenbarung. Dass sie so aufgefasst, der Vernunft, der sie es sein kann, auch angemessen sein muss, versteht sich dann von selbst. Auch Spinoza sieht, „dass Moses die Hebräer mit solchen Gründen ermahnte, welche ihren kindischen Begriffen gemäss geeignet waren, sie zur Verehrung Gottes zu veranlassen“,[1] bestreitet aber darum auch nicht, dass all das Gotteswerk war; denn alle Gesetze, nach welchen etwas wird und geschieht, sind ja nichts anderes als aus den ewigen Ratschlüssen Gottes folgend. Die Göttlichkeit der Bibel ergibt sich für Spinoza daraus, dass „sie die wahre Tugend lehrt“, für Lessing daraus, dass man sie übend erkennen und erkennend üben lernt. „Ihr (der Religion) Hauptzweck ist, den rechtschaffenen Mann zu höheren Einsichten zu erheben. Es ist wahr, die höheren Einsichten können neue Bewegungsgründe rechtschaffen zu handeln werden und werden es wirklich, aber folgt daraus, dass die anderen Bewegungsgründe allezeit ohne Wirkung bleiben, dass es keine Redlichkeit gibt, als die mit höheren Einsichten verbundene Redlichkeit?“[2] — Lessing macht also die Religion nicht bloss zur Lehrerin der Moral, wie es Spinoza tut, sondern er unterscheidet sie ausdrücklich von anderen Bewegungsgründen des tugendhaften Handelns. Aber, dass Religion und Moral gänzlich von einander geschieden werden sollten,

[1] Theolog. polit. Traktot, Kap. 2.
[2] 49. Brief, 2. Aug. 1759.

Digitized by Google

ist ebensowenig Lessings Meinung. Darum ist Friedrich Schlegels Notiz, dass Schleiermacher die Religion im Sinne eines unverstandenen Winkes von Lessing nähme,[1] nur vorsichtig zu erwägen. Was ausserdem Lessings Würdigung der Religion von der Spinozas unterscheidet, ist wieder der Punkt, auf welchem ihre Wege auseinandergehen; während jener eine Notwendigkeit auch in der Religion sieht, kann für Lessing die Vervollkommnung auf diese Weise am besten vor sich gehen. Der Geschichtsphilosoph, der zwar auch ewige Ordnung und Gesetze in den Geschehnissen wahrnimmt, dem aber diese Gesetze mehr als strebender Geist, als eine nach Absichten wirkende Kraft erscheinen, der Poet Lessing weicht ab vom mathematischen Metaphysiker, der alles durch Zahlen demonstrieren zu können glaubt, dem sich alle Leidenschaften und Begebenheiten aus der ersten Prämisse ergeben, für den alles Geschehen nichts ist, als eine der obersten Ursache innewohnende Notwendigkeit. Dagegen ist für Lessing Absicht das fassbar Höchste. „Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet.[2] Und hier ruft Lessing auch den Schöpfer beim Namen seines edelsten Geschöpfes: „Genie". Hat sich Lessing auch einmal ausgesprochen, unsere elende Art nach Absichten zu handeln sei nicht für die höchste Methode zu halten,[3] so ist es eben nur unsere Art, einen Zweck ausserhalb unser zu beabsichtigen, aber nicht gegen Plan und Absicht überhaupt. Wo nun ein Plan vorausgesetzt wird, muss auch eine Reihenfolge, eine Ordnung, nach denen sich dieser Plan vollzieht, angenommen werden.

Das tat schon Augustin in seinem Werke „De civitate Dei", welches als das erste einer Philosophie der Geschichte betrachtet wird, und von dem Flint sagt: „That great work is not a philosophy of history, nov even an attempt at a philosophy of history; it is properly neither philosophical nor historical but theological". Es erinnert an W. Schlegels Urteil über Herders „Ideen". Augustin nimmt die Entstehung des Menschengeschlechtes in der Zeit an und zwar nach der biblischen Rechnung. Ursprünglich stammen alle Menschen von Einem, ähnlich ist Lessing überzeugt, dass kein Volk in der Welt irgendwie eine Gabe des Geistes vorzüglich vor andern Völkern erhalten habe,[5] und wie Herder seine Abhandlung

[1] Minoz II, 309. [2] 34. Stück „Hamb. Dramat.".
[3] Jakobi, a. a. O. [4] a. a. O., S. 151. [5] 81. Stück „Hamb. Dramat.".

Digitized by Google

„Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit 1774“[1] mit den Worten einleitet, je weiter er die Weltgeschichte studiere, sehe er den Ursprung des ganzen Geschlechtes von Einem als wahrscheinlicher ein. Die jetzt bestehende Verschiedenheit zwischen den Menschen erklärt Augustin durch den Sündenfall, nach dem sich die Menschen in zwei Staaten teilten; für Lessing sowie für Herder sind die physikalischen Ursachen massgebend. Wie später Lessing ist Augustin schon bestrebt, in der Geschichte der Menschheit einen göttlichen Erziehungsplan zu sehen; denn Gott, der die physikalische Welt durch Gesetze und Ordnung regelt und erhält, kann die Regelung seiner Vorsehung vom Laufe der menschlichen Angelegenheiten nicht ausgeschaltet haben. So wird die Geschichte des Menschengeschlechtes mit ihren Phasen schon von Augustin mit den Lebensaltern des Einzelnen verglichen. Wiederholt versucht er diese Phasen festzustellen. Und so nimmt er einmal eine Zweiteilung an, die vorchristliche und nachchristliche Periode. Ein andermal hat er eine Dreiteilung. Die Dreiteilung ist überhaupt das am öftesten vorkommende Orientierungsmittel. Von uns schon wird die Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit geteilt, in der Literatur haben wir sowie in der Kunst drei Epochen: Antik, Renaissance, Moderne. Oft werden diese Scheidungen und Einteilungen ganz willkürlich und subjektive, so z. B., wenn Viktor Hugo eine lyrische, epische und dramatische Epoche in der Weltliteratur konstatieren will,[2] oder wenn Friedrich Schlegel bei den Alten einen Kreislauf, bei den Modernen eine Fortschreitung festsetzen möchte.[3] Die Einteilung der Geschichte in Perioden, besonders die in drei, ist überhaupt sehr beliebt. Eine Stadientheorie finden wir schon in der parsischen Lehre wie in Nietzsche's Zara-Tustra, im Alten Testament bei Daniel, bis hinauf zu Vico, dem die Geschichte erstens das sinnliche, zweitens das heroische, drittens das intelligente Zeitalter repräsentiert, und der das eigentliche Menschentum erst in die Zeit setzt, wann diejenigen, die ihren Geist brauchen, über die gebieten werden, die ihren Körper brauchen; bei Condorcet, der auf eine Zeit hofft, in der die Sonne nur freie Menschen bescheinen wird, bei Kant und bei Hegel, bei Schiller, der das Naive und Sentimentale, die Pflicht

---

[1] Suphan V, 477.

[2] Hugo: „Préface de Cromwell“, Oeuvr. complètes, t. I 4.

[3] Fr. Schlegel: „Ueber den Wert des Studiums der Griechen und Römer“ herausgegeben von Walzel — Kürschners Nat. Lit. 143.

Digitized by Google

und die Neigung durch die ästhetische Erziehung zur freien, schönen Seele vereinigt sieht, bei Fichte, der eine Instinkt-, Autorität- und endlich eine Vernunft-Epoche im Laufe der Geschichte wahrnimmt, bei Comte, sowie früher bei Herder im Ausblick auf das höchste Humanitätsstadium, bis zu Ibsens Julian. Alle diese Einteilungen sind sowie die Augustins sowohl in drei sowie in sechs Geschichtsepochen nicht ganz durchführbar, indem Augustin im Menschengeschlechte im Gegensatze zum Einzelnen, iuventus und senectus zusammenfallen lassen muss.

Lessing führt die Analogie nur bis zum Mannesalter durch, in dessen Stadium einzutreten er eben das Menschengeschlecht für reif hält. Das Zeitalter des dritten Evangeliums ist eben das Mannesalter, in dem weder die elterlichen Ermahnungen, noch die weltlichen Versprechungen die Hebel unserer Handlungen sind, sondern wo man sich selbst und andere erzieht, ohne Lob, wo man fördernd wirkt, ohne Belohnung zu erwarten. Sowohl die einfachere als die kompliziertere Einteilung der Geschichte durch Augustin findet nicht einen bestimmten Abschluss. Entweder ist die dritte und letzte Periode von unbestimmter Dauer, deren Ende, das jüngste Gericht, doch nur der Hinweis auf eine neue Periode sein kann, oder ist die sechste und letzte Periode bis zum Ende der Geschichte der Menschheit eine, die erst in neue Abschnitte wird zerlegt werden können. Ebenso ist das dritte Evangelium Lessings nur eine Geschichtsphase, die sein wird, nicht unbedingt die letzte. Lessings Einteilung ist weniger eine historische, wie die Augustins es sein wollte, als eine psychologische. Augustins sowie Lessings Geschichtsentwicklung beginnt mit dem Sensualismus. „Primus huius aetas infantia in nutrimentis corporalibus agitur“. Sinnliche Strafe und sinnliche Belohnung sind auch für Lessing die Erziehungsmittel der Kindheit der Menschheit. Beide lassen das Alte Testament allegorische Bedeutung haben und sehen darin ein Erziehungsbuch. Für Augustin aber sind diese Allusionen gleichsam Prophezeiungen; für Lessing sind sie Sinnbilder, da das Abstraktionsvermögen noch zu unentwickelt war. Für beide aber ist der geschichtliche Verlauf ein Aufstieg, sowie auch die Auferstehung beim Einen, die Wiederkehr beim Anderen nahverwandte Hypothesen sind. Vollkommenheit, Glückseligkeit ist das Ziel der Geschichte; für Augustin ist sie nur dann vorhanden, wenn man mit ihrem Besitze das Bewusstsein ihres Ewigwährens verknüpft, was nur Sache der Gnade ist; für Lessing,

Digitized by Google

der den Faustdrang so konzipierte und verkörperte, wie wir ihn seitdem durch den Faustdichter aufzufassen gewöhnt sind, ist im Streben, in der Erkenntnis desselben schon der Weg zur Vollkommenheit, zur Glückseligkeit gebahnt. Bei Augustin sind die Menschen gleich von Anfang an zum Glück geschaffen und durch den Abfall, welcher vom bösen Willen verursacht wurde, ins Verderben gestürzt; obwohl der böse Wille keine eigentlich positive Quelle hat, sondern, wie Augustin sich ausdrückt „Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam“,[1] so ist dieser böse Wille Ursache der Spaltung des ursprünglich Einen. Wie aus einem blossen Minus eine selbständige, der positiven entgegenstehende civitas entstehen kann, bleibt ungelöst, und in der Geschichtsauffassung Augustins bleibt ein Dualismus bestehen. Der utilitarische Evolutionismus, mit dem er die „civitas terrena“, die unnütze, schädliche bei der Sündflut untergehen, die „civitas Dei“ in Noah weiterbestehen und in immer neue Differenzierungen sich spalten lässt, ist viel konsequenter als das letzte Ziel, der Endzustand des höchsten Gutes für die eine und ewiger Pein für die andere wie sich es Augustin nun ausdenkt. Mit dem Auseinandergehen der ethischen Auffassung der Willensfreiheit, gewinnt Lessing auch eine ganz andere Anschauung der Ordnung und des Planes in der Weltgeschichte als Augustin. Die in die Augen springenden Widersprüche, dass einerseits die Erlösung nur durch Gnade möglich sei, andererseits der böse Wille ewiges Verderben zur Folge hat, sind nur bei einseitiger Betrachtungsweise möglich. Lessing kennt in seiner Psychologie Triebe, Gefühle bis hinauf zum geläuterten Intellekt, als Stufen menschlichen Bewusstseins, den Willen als eine Form, eine Botin, die das Gepräge des Auftraggebers trägt. Selbst im Postulat der Ewigkeit der Höllenstrafen, hält es Lessing für unmöglich, dass ein Mensch nur Böses an sich habe, dass er also zu lauter Hölle verdammt werden könne. Von ewiger Pein kann in einem relativen Himmel- und Höllenbegriffe nicht die Rede sein. Trotz also mancher Uebereinstimmungen sind die Hauptvoraussetzungen für Augustin und Lessing gänzlich verschiedene. Augustin, wie später Bossuet, möchte im Geschichtsverlaufe einen Hinweis aufs Christentum erblicken, für Lessing offenbart sich in der Geschichte die Entwicklung des menschlichen Geistes, Wollens und Handelns. Augustin wählt für seine Betrachtungen das Reich des Geistes und

[1] De ordine XII, 7.

Digitized by Google

beginnt daher mit der Schöpfung des ersten Menschen. Lessing hinwieder hat in seiner Abhandlung: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können“, gezeigt, dass der Mensch nicht ursprünglich als solcher erschaffen wurde, sondern gewisse untere Etappen zurücklegen musste, von der unorganischen Natur angefangen hinauf, bis zu seinem gegenwärtigen Zustande, welcher ebensowenig ein Abschluss ist, als er der Anfang gewesen. Lessings Betrachtungen gehen somit vom Reiche der Natur aus und kehren ins Reich des Geistes ein. Die Mittelstellung des Menschen zwischen Tier und Engel ist bei Augustin eine konstante, bei Lessing eine Phase. Er kann jenes gewesen sein und sich zu diesem entwickeln. Die Unterschiede der Menschen sind nicht durch guten oder bösen Willen bedingt, sondern Folgen physikalischer Verhältnisse. Was Augustin eine privatio boni nennt, ist für Lessing ein Mangel an Erkenntnis, ein noch nicht geläuterter Trieb. Für beide enthält die Welt im Ganzen und Grossen die schönste Harmonie, nur kann sie der Mensch, ein blosser Teil derselben, nicht erkennen; während jedoch in Augustins Ausführungen, trotzdem Gott das aus dem bösen Willen entsprungene Böse zum Guten zu lenken weiss, dennoch ein Dualismus bestehen bleibt, sind für Lessing alle Schwankungen und anscheinenden Rückgänge in der Geschichte einem Plane untergeordnet, oder vielmehr eben dieses einheitlichen, allgemeinen Planes wegen da. Auch nach Lessing sind die Menschen zum Glücke geschaffen, doch erlangen sie dies Glück nicht durch Gnade, sondern durch Einsicht und Verdienst. Wie der Begründer der Geschichtsphilosophie als exakter Wissenschaft, August Comte, in der Erweiterung der Einzeliche zum Allich, in der Ausbildung des Egoismus zum Altruismus das Ziel sieht, dem die Geschichte zustrebt, so ist auch schon für Lessing die dritte Periode der Erziehung des Menschengeschlechtes die, wo jeder Einzelne sich nicht als einen abgesonderten Teil fühlt, sondern gleichsam als coherentes Glied des einen Ganzen, des Menschengeschlechtes. Diesen Gedanken findet man am klarsten in Lessings Staatsphilosophie. Seit Plato bis auf unsere Zeiten, ist ein Idealstaat immer die Hoffnung grosser Männer gewesen. Auch Lessing hat diesen Wunsch in den Freimaurergesprächen angedeutet, aber so ganz aus seinem Dichten und Denken fliessend, dass ausser den „Gründen des Stils und der grammatischen Eigentümlichkeiten“ diese Gespräche Lessings Gepräge an sich tragen.

Nur der, welcher überzeugt war, die Menschen würden dazu

Digitized by Google

gelangen, ohne religiöse Furcht und Hoffnung, ohne Befehle und äussere Gesetze das Gute zu lieben und zu üben, konnte einen Weltstaat konzipieren, in dem jeder frei sein eigenes Interesse im Auge zu haben scheint, wo aber im Wohle eines jeden das Wohl aller inbegriffen ist. Wo einer den andern nicht nur nicht hindert, sondern ihm sogar hilft. Nicht dreierlei gute Regierungen gibt es, wie Montesquieu dachte; weder Furcht noch Ehrgeiz, sondern Tugend allein ist der Pfeiler der besten Regierung. Diese begründet das Glück des Staates zugleich mit dem der einzelnen Glieder. Parallel mit Lessings politischen Ansichten also ist seine Geschichtsphilosophie. Dem, was er als Ideal des Staates aufstellt, bewegt sich die Geschichte als ihrem Ziele zu. Für Lessing ist die Geschichte nicht eine Häufung von Tatsachen, sondern ein lebendiges Ganze; er studiert sie nicht mit minutiöser Skrupulosität des Geschichtsforschers, sondern er übersieht sie mit dem in die Tiefe gehenden, das Allgemeine durchdringenden Blick des Geschichtsphilosophen. Weniger sind ihm die Ursachen, wie etwas geworden, als die Endzwecke, wozu es geworden, von Interesse, wenn er auch jene nicht verachtet, und man von ihm sagen kann mit einem frühern geschichtsphilosophischen Denker (Bossuet), „qu'il recherche les effets dans leurs causes, les plus éloignées". Darum, weil für Lessing das Vorwärtsschauen hauptsächlich gilt, spricht ihm der mit dem eigenen Epitheton von Heine „rückwärts gekehrter Prophet" benannte Fr. Schlegel den historischen Geist total ab.[1] Immerhin hat Lessing trotz des überwiegenden Interesses für das „Wozu" auch für das „Wieso", „Woher" genug übrig. Und zwar steht Lessing in der Erklärung der Ursachen auf dem Boden der empirischen Wissenschaft. Wie er in den Religionen göttliche Sendung bei natürlicher Entstehung, wie er in der Sprache göttlichen Unterricht und natürlichen Ursprung annimmt, so tut er es mit dem göttlichen Zweck und der natürlichen Entwicklung überhaupt. Schon 1753 anerkennt Lessing als die ersten Ursachen der Verschiedenheit unter Völkern und Menschen die physikalischen. Die schon von Hypokrates aufgestellte, von Bodin gestreifte, von Montesquieu erörterte Theorie über den Einfluss von Klima und Ortsbeschaffenheit, konnte von Lessing nicht verkannt bleiben, wenn er auch Montesquieu zu den Philosophen zählt, welche oft unter der Larve der Philosophie sehr unphilosophische Sätze behaupten.[2]

---

[1] Minor II, 416 u. a. O.

[2] XVIII, 268.

Digitized by Google

Lessing geht sogar so weit, diesen Einfluss bis auf die einzelnen Individuen auszudehnen. So sagt er im Herrnhuterfragmente: „Lasst den und jenen Gelehrten in einem andern Jahrhunderte geboren werden, benehmt ihm diese und jene Hilfsmittel, sich zu zeigen, gebt ihm andere Gegner, setzt ihn in ein anderes Land, und ich zweifle, ob er derjenige bleiben würde, für den man ihn jetzo hält". Zu den physikalischen Ursachen des Ortes kommen also auch die der Zeit hinzu, welche nur als blosses Ergebnis von jenen zu nehmen sind. Ist aber auch die Gewohnheit eine zweite Natur, um mit Pascal zu reden, und besteht das Verdienst der Zivilisation darin, dass sie, die Menschheit Gewohnheiten, die ihr vorteilhaft sind, annehmen lässt, so ist die Natur doch mehr als eine erste Gewohnheit. Lessing macht den Einzelnen nicht bloss zum Erzeugnisse dieser ersten Ursachen und verfällt also nicht in den Fehler eines Taine.[1] Die Menschen haben im Grunde nichts vor einander vorausbekommen als ihre individuellen Fähigkeiten, und diese haben sich durch die physikalischen Ursachen, die verschiedenen Lebensbedürfnisse verschieden entwickelt. Dieser letzte Gedanke und der, dass die Geschichte ein Erziehungsprozess ist, dass des Menschen höchstes Glück und grösster Wert darin besteht, die Absichten seiner Bestimmung zu erfüllen, das sind Vorläufer der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit"[2]. Bei Lessing finden sich die Keime zu den Ideen, die dem Klima einen bedeutenden Einfluss auf Sittenlehren, Religionen und Staatsverfassungen einräumen,[3] über den Zusammenhang der Körperorganismen und der seelischen Fähigkeiten, den Zusammenhang zwischen Mensch und Natur, das Aufsteigen von den unorganischen Teilen — bei Herder von den Mineralien — bis hinauf zu jenem Naturteile Mensch,[4] dass dieser in einem, in seinem Erdenleben nur unvollkommen das Ziel erreicht, dass dies Leben zwischen einem frühern und spätern stehe, dass es also der Verbindungspunkt von Gegenwart und Zukunft ist.[5] Auch findet Lessing den Abschluss nicht im Wesen Mensch, wie es jetzt ist, sondern äussert sich einmal dahin, dass die Seele eine gewisse Zeit als Mensch erscheint. Hermann Fischer bemerkt fein: „Ist ein Wesen mit mehr als fünf

---

[1] Siehe d. Kritik von Ste. Beuve in den Nouveaux Lundis VIII. (edt. Lévy).
[2] Von Herder, erschienen 1784—87 bei Suphan Bd. 13 f.
[3] Rezension von 1753.
[4] Im Aufsatze: „Dass mehr als fünf Sinne".
[5] In Lessings Lehre der Metempsychose.

Digitized by Google

Sinnen Mensch?" Lessing scheint das erwogen zu haben, denn er sagt: über das Phänomen eines sechsten Sinnes lasse sich eben so wenig aussagen, als wir, wenn uns der Gesichtssinn fehlte, uns von ihm einen Begriff machen könnten. Würde der neue Sinn den Menschen so weit über sich setzen, als das Gesicht ihn vielfach zum Menschen macht, so stünde ihm eine die Menschheit weit überragende Zukunft bevor. Flint wirft Herder vor, dass er nicht sage, ob das Ziel, das der Mensch in sich finden soll, in der Gattung, im Individuum oder in beiden bestehe. Lessing hat eine deutliche Antwort: Jeder Mensch muss die Bahn durchlaufen, auf welcher das Geschlecht seine Vollkommenheit erreicht. So klingt die „Erziehung des Menschengeschlechts" aus und wird daher auch mit Recht „der Katechismus der Hoffnung"[1] genannt werden. Das Menschengeschlecht geht seiner Vollendung entgegen, die Geschichte mit ihren scheinbaren Umwegen und Krümmungen bewegt sich im Grunde einem Ziele zu; die Irrtümer, Verzögerungen, Haltepunkte sind bestimmte Glieder dieser Ordnung.

Muss aber jedes Individuum die gleiche Vollkommenheit erlangen, was die mit dem Begriffe Gottes am ehesten vereinbarte Idee der Gerechtigkeit fordert, so ist das Leben eine vorübergehende Phase. Auch Kant hat, bevor er den Schwärmereien ganz entsagte, dem Menschen die Erreichung seines Endzweckes auf einen anderen Planeten oder in ein anderes Dasein verlegt.[2] Der Gedanke der Seelenwanderung bei Lessing, der seine Theodicee genannt wurde, könnte die Theodicee des Individuums im Unterschiede zur universalen Leibnizischen heissen. Lessing geht damit über den spätern Kant hinaus, der die Entwicklung nur fürs Geschlecht postuliert; abgesehen, dass die Kantische Forderung die Frage aufs Tapet bringt, ob Geschlecht etwas anderes sei als Individuum plus Individuum. Recht hat Flint, dass auf diese Weise nur ein Teil der Individuen oder ein blosser Begriff das höchste Ziel erreichen solle. Lessings „überleibnizischer, rückhaltloser Individualismus" wüsste sich ebensowenig mit einer begrifflichen Glückseligkeit, mit einer teilweisen

---

[1] Cherbuliez a. a. O.

[2] Richard Fester, „Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie", Stuttgart 1890, S. 72. Auch postuliert die praktische Vernunft, wenn auch erst auf Umwegen, die Unsterblichkeit der Seele und einen der hienieden unerfüllbaren Sehnsucht nach Glückseligkeit und Vollkommenheit entsprechenden Zustand.

Digitized by Google

Vollkommenheit zufrieden zu geben, als mit der besten Einrichtung eines Staates, in dem noch so wenige Glieder leiden müssen. So führen ihn auch die geschichtsphilosophischen Betrachtungen, verbunden mit dem Lebendigsten seines Wesens auf die Seelenwanderung. Dieses leitet uns hinüber in Lessings Psychologie, die ich auch mit seiner Lehre der Metempsychose beginnen will.

III. Lessings Psychologie.

Die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem, ihr von Gott gegebenen Triebe nach einer Seligkeit, die auf Erden nicht möglich ist, suchte schon Rüdiger in der „Anweisung zur Zufriedenheit der menschlichen Seele“ (1721) zu erweisen. Auch Crusius hält die Seelen-Unsterblichkeit aus der im Leben nicht verwirklichten Gerechtigkeit für erweisbar. Moralische Erwägungen sind es und nicht die Natur der Seele also, woraus ihre Fortdauer abgeleitet wird. Hemsterhuis und Mendelssohn möchten Unkörperlichkeit der Seele nachweisen; auch Wolff in seiner „rationalen Psychologie“ 1729—41 spricht der Seele die Fähigkeit zu, vom Tode des Körpers ab, mit deutlichen Vorstellungen als Person fortzuleben. Auf die Frage, in welcher Weise die Fortdauer der Seele nach dem Tode zu verstehen sei, gab es verschiedene Antworten und innerhalb dieser besonders zwei Richtungen. 1. Die Hypnopsychisten, die den Seelenschlaf annahmen. Die Auferstehung oder die Erwachung des gleichen Körpers allein gibt der Seele ihre Tätigkeitskraft wieder; 2. die Metempsychisten, nach deren Auffassung wandert die Seele durch verschiedene Körper. Lessing hat sich nicht schlechterdings der letzteren Richtung angeschlossen, sondern sie selbständig, sie im Einklange mit seiner Psychologie findend, vertreten.

In einer Rezension vom 21. August 1755 über eine Streitschrift, ob Luther an den Seelenschlaf nach dem Tode geglaubt, sagt Lessing, dass da mit Luthers Ansehen nichts zu gewinnen sei. „Wenn beide Teile (die Streitenden) für ihre Alles entscheiden wollende Orthodoxie ein klein wenig mehr Einsicht in die Psychologie eintauschen wollten, so würden beide auf einmal zum Stillschweigen gebracht.[1] Es ist das Jahr 1755. Das Studium Leibniz' hat Lessing diesem Philosophen näher gebracht.[2] Die Psychologie, die Lessing hier im Sinne hat, scheint aus dem 20. und 21. § der Monadologie zu sein. Die einfachen Wesen können weder untergehen, noch ganz ohne Erregungen

[1] XVII. 60. [2] Ich meine durch die Preisschrift „Pope ein Metaphysiker“.

Digitized by Google

sein. Am 4. September des gleichen Jahres meint Lessing: „Der Weltweise betrachte den Tod nicht als eine Zernichtung, sondern als Uebergang in eine andere und vielleicht glücklichere Art von Fortdauer“. Im Aufsatze: „Ueber die ewigen Höllenstrafen“, führt Lessing aus, dass die Folgen des Handelns sich auf das Individuum selbst fortsetzen müssen, dass somit das Individuum fortdauert. Auf welche Weise? und wo? Darauf antwortet Lessing auf einem „Bogen unleserlicher Anmerkungen“ [1]: „Ist es denn schon ausgemacht, dass meine Seele nur einmal Mensch ist? Ist es denn so ganz unsinnig, dass ich auf meinem Wege der Vervollkommnung wohl durch mehr als eine Hülle der Menschheit durchmüsste? Vielleicht war auf diese Wanderung der Seele durch verschiedene menschliche Körper ein ganz neues, eigenes System zu Grunde?“ Es ist wohl das gleiche „neue System“, wovon in den Zusätzen zu Jerusalems Aufsätzen gesagt wird, dass es auch die Einwendungen der Spekulation gegen den Determinismus heben würde? Merkwürdig ist nur, dass in den Zusätzen, also 1775—76, von einem System die Rede ist, ebenso in den Anmerkungen, und in einem acht Tage spätern Schreiben Lessing es eine Grille nennt.[2] Auch im Testamente Johannis finden sich einige Anspielungen, wo nämlich dieser Gedanke als zwischen Aberglaube und Wahrheit bezeichnet wird.[3] In der „Erziehung“ heisst die Hypothese: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Weil ich es vergesse, dass ich schon dagewesen? Was ich auf jetzt vergessen muss, „habe ich denn das auf ewig vergessen?“ Wie sich Lessing das dachte, für eine Zeit vergessen und sich des Vergessenen wieder erinnern, ist aus einem Vergleiche mit dem Bruchstücke „Dass mehr als fünf Sinne“ zu ersehen. Wir haben doch, bevor wir zum Besitze von zwei Sinnen gekommen, alle uns jetzt bekannten, sowie alle uns unbekannten Sinne einzeln besitzen müssen; jetzt kennen wir sie nicht einmal. Wir haben also unsern damaligen Zustand vergessen. Je mehr Sinne in uns aber in Verbindung treten, desto weniger bleiben vergessen; je weiter wir vorwärts kommen, desto mehr gewinnen die vergessenen Zustände wieder Gestalt. Unsterblichkeit mit völliger Vergessenheit ist gegen Lessings Unsterblichkeitsbegriff. Ein Beweis, dass die Stoiker keine Unsterblichkeit lehren konnten, ist für Lessing der, dass, ihrem Systeme

[1] „Ueber Campe's philosophische Gespräche“ XVIII., 365.
[2] Brief vom 15. Oktober 1778. [3] XVI. T., S. 17.

Digitized by Google

nach, die Seele nach der Weltverbrennung wohl wieder erstehen würde, ohne sich jedoch ihres frühern Zustandes zu erinnern. Welche Unsterblichkeit![1] ruft Lessing aus. Man kann daher auch nicht jene Aehnlichkeit finden zwischen der Unsterblichkeitslehre Lessings und Schleiermachers Annahme eines Fortlebens des Geistes in der Gattung, wie Ueberweg meint. Aber hat der Weg, auf welchem man durch mehr als eine menschliche Hülle hindurch muss, ein Ziel? Welches ist dies Ziel? Lessing unterlässt es, uns darüber etwas zu sagen, ebenso wie über das Phänomen, unter welchem die Seele im Besitze jedes einzelnen Sinnes erscheint. Soviel jedoch ist ihm sicher, dass die Zahl der Sinne eine bestimmte sein muss; und er hält es für unmöglich, dass das menschliche Geschlecht auf die höchsten Stufen der Aufklärung nicht kommen solle. Damit bleibt Lessing Vertreter des Werdens im Sein und unterscheidet sich von jenem Typus des Evolutionismus einer ewigen Entwicklung, dem Leibniz angehörte. Hermann Fischer sieht im Aufsatze „über die Höllenstrafen", in der „Erziehung" und im Aufsatze „Dass mehr als fünf Sinne" verschiedene Unsterblichkeitslehren. Ich sehe im fortdauernden Individuum immer nur die unsterbliche Seele, in den verschiedenen Organisationsstufen eine Erweiterung desselben Systems. Lessing scheint mit dieser Idee viel gekämpft zu haben, um sie in ein System zu bringen.

Im Fragmente „Dass mehr als fünf Sinne" behält Lessing die Leibnizische Definition der Seele, als eines einfachen, unendlicher Vorstellungen fähigen Wesens bei, sagt aber, die Seele erlange diese Vorstellungen in einer Reihe von Zeit und nach einem bestimmten Masse. Unendlicher Vorstellungen fähig ist Leibnizisch, nach einem bestimmten Masse Lessingisch; daher der Widerspruch. Dass die Seele durch Verbindung mit einem feiner organisierten Körper an Erkenntnis gewinnt, erinnert an Spinoza. Der menschliche Geist ist befähigt, vieles zu erfassen und um so befähigter, auf je mehrere Weisen sein Körper disponiert werden kann.[2] Denn alle Erregungsweisen, von welchen ein Körper erregt wird, folgen aus der Natur des erregten und zugleich aus der Natur des zu erregenden Körpers.[3] „Daraus folgt, dass der menschliche Geist die Natur vieler Körper mit der Natur seines Körpers auffasst.[4] Lessing hat sich mit diesem Teil der Ethik befasst, wie er auch im Schreiben an Mendelssohn

[1] XVIII., 307. [2] 14. Lehrs. Ethik II. T.
[3] Beweis zum 16. Lehrs. Ethik II. T. [4] Zusatz zum 16. Lehrs. ibidem.

Digitized by Google

vom 17. April 1763 den 21. Lehrsatz daraus zitiert. Wie entgegengesetzt dem Spinozistischen Systeme die Idee der Metempsychose, welche dies Bruchstück beherrscht, sein mag; der Einfluss Spinozas scheint mir unverkennbar, nur zu einem evolutionistischen Monismus verarbeitet. Schon dass die Seele zur Erweiterung ihrer Vorstellungen durch die Materie gelangt, dass sie gleichsam an Materie gebunden ist, scheint eine Konzession an Spinoza, wiewohl auch die Monadologie aufgenommen wird. Der § 72 der Monadologie lautet: „Die Seele wechselt den Körper allmählich und stufenweise — — demgemäss gibt es häufig eine Umwandlung, niemals aber eine Seelenwanderung und ebensowenig gänzlich abgesonderte Seelen und Genien ohne Körper". Vergleicht man damit Lessings 11. § aus dem erwähnten Fragmente: „Sobald die Seele Vorstellungen zu haben anfing, hatte sie einen Sinn, war sie folglich mit Materie verbunden", so gelangt man zu einem ähnlichen Resultate. Die Seele ohne Körper, d. i. ohne Vorstellungen kann nicht gedacht werden. Desto unbegreiflicher ist aber dann die Annahme der Metempsychose. „Sobald alle Empfindungs- und Denkvorgänge unweigerlich an körperliche Bedingungen geknüpft sind, wie sollte da noch ein Uebergang der Seele von einem Körper zum andern möglich sein? Wie sollten wir uns die Pause denken, welche gewissermassen zwischen dem Tod eines Organismus und der Belebung des andern eintritt?" fragt Dessoir.[1] Soll auch das Wandern der Seele durch verschiedene Körper nur ein stufenweises sein, wie auch Leibniz' Kontinuität der Vorstellungen nur eine graduelle ist, so ist jedoch nach Lessing bei Wanderung der Seele durch unorganische Körper ihr Vorstellungslauf so arm, dass auch gänzliche Unterbrechungen vorkommen müssten; denn während sie die einzelnen Sinne wechselt, muss sie in der Zwischenzeit ja aller Organe, also aller Vorstellungen, beraubt sein, was Leibniz' Auffassung der Umwandlung, wo es ebensowenig gänzliche Ruhe als Tod gibt, widerstreitet. Für Lessing ist alles in der Natur beseelt, denn jedes Stäubchen kann der Seele zu einem Sinne dienen. Die Dinge unterscheiden sich nur dadurch, dass sie mehr oder weniger Vorstellungen haben. Das Mehr ist hier auch ein Besser. „Man kann nichts besser erfahren, ohne etwas mehr zu erfahren".[2] Es verträgt sich mit Lessings monistischem Prinzipe am besten, in nichts eine Grundverschiedenheit zu sehen. So ist

[1] Geschichte der neueren deutschen Psychologie S. 466, Berlin 1902.
[2] Duplik. XVI., 31.

Digitized by Google

der Unterschied zwischen Unorganischem und Organischem nur ein Fortschritt in der Zeit, sowie im Mehr und Minder der Vorstellungen eine ewige, nach Ordnung sich vollziehende Gerechtigkeit herrscht.

Leibniz konstatiert bloss die Tatsache, dass die Natur „den Tieren erhöhte Vorstellungen gegeben hat, so Organe, die mehrere Luftwellen zusammenfassen, um sie durch die Vereinigung wirksamer zu machen. Etwas Aehnliches findet bei den andern Sinnen statt, sowie bei vielen, die uns noch unbekannt sind“.[1] Der Zusammenhang von Sinnen und Vorstellungsstufen, sowie die Möglichkeit vieler unbekannter Sinne ist hier also angedeutet. Aber Lessing baut das aus, wie er auch weiter als Leibniz den graduellen Abstand zwischen Perzeption und Apperzeption aufrecht erhält. Während nach Leibniz' Meinung die Perzeption der innere Zustand der Monade ist, die äusseren Dinge vorzustellen, und die Apperzeption: „la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes“,[2] was fast wie eine eigene Qualität erscheinen könnte, sieht Lessing konsequenter in den Vorstellungen nur einen zeitlichen Unterschied. 1765 erschienen die „Nouveaux essais“, und die in ihnen niedergelegte Psychologie war von Einfluss auf Lessing. Diese petites perceptions, dieses Unterbewusstsein, woraus uns jene tausend Wahrnehmungen und Empfindungen zufliessen sollen, von denen wir keine deutliche Vorstellung haben, die uns jedoch dafür von vielem verworrene Vorstellungen geben, wofür uns deutliche Begriffe fehlen, sie bildeten nun eine Grundlage von Lessings Aesthetik. Diese Empfindungen machen das Gefühl aus, das uns von einem Glauben überzeugt, wenn unsere Vernunft ihre Grenzen eingestehen muss. Dieses innere Vertrauen macht die Bibel ohne Beweise wahr, wo aber die Gefühlsüberzeugung fehlt, da können Erklärungen, die ja immer nur halbe Erklärungen sind, höchstens verwirren. Gelehrte Theologenstreitigkeiten können zur Befestigung der Bibel als solcher nichts beitragen, denn „Was gehen den Christen diese Hypothesen, Erklärungen und Beweise an? Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so wahr, in welchem er sich so selig fühlt“.[3] Diese psychologische Erwägung also macht Lessing zu einem Vorläufer der Gefühlsreligion, wenn auch in ganz anderer Art, als sie später Jakobi oder sogar Schleiermacher predigte. Denn obwohl Lessing das Gefühl als herrschende Domäne in der

[1] Monadologie § 25. [2] Erdmann 715.
[3] XV., 261 f.

Digitized by Google

Religion anerkennt, verlangt er ausdrücklich, dass sie der Vernunft nicht zuwiderlaufe. Ob eine Offenbarung sein kann und sein muss, und welche von so vielen, die darauf Anspruch machen es wahrscheinlich sei, kann nur die Vernunft entscheiden; kein Widerspruch ist aber auch, wenn die Vernunft hier Dinge findet, die ihren Begriff übersteigen. Die Religionssätze sollen jedoch nicht gegen allgemeine Vernunftwahrheiten, gegen ewige Wahrheiten verstossen. Ich habe bereits gesagt, dass auch Lessings geschichtsphilosophische Periodeneinteilung eher eine psychologische als historische ist. Sie gewährt uns einen Einblick in Lessings Erkenntnistheorie, soviel bei ihm von einer solchen die Rede sein kann. Die Entwicklungsgeschichte erscheint in der „Erziehung“ wie die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Zuerst kommen die sinnlichen Empfindungen; man denkt weder an gestern, noch an morgen; unmittelbare Wahrnehmungen allein füllen das Bewusstsein aus, Augenblickssensationen sind Anlass der Volitionen, durch sie werden die motorischen Kräfte in Handeln umgesetzt. Nach und nach entwickelt sich die Abstraktionsfähigkeit; man zieht ein gegenwärtiges kleineres Uebel einem grösseren künftigen vor; man bildet Schlüsse und lässt sich seine Handlungsweise von diesen vorschreiben. Die höchste Stufe aber menschlichen Erkennens und Wollens ist nun die, wo der Unterschied zwischen der ersten und zweiten Art ganz aufgeht in der innern Ausgeglichenheit, wo man durch eine Art Intuition das Gute erkennt und keine andern Motive für sein Handeln fordert. Man wäre versucht an Spinozas drei Erkenntnisarten zu denken, an die ratio sensitiva, contemplativa und intuitiva oder eher noch an Leibniz' Unterscheidungen der drei Willensarten in der Theodicee: der Wille, der aufs Konkrete gerichtet ist, der Wille, der ausrechnet, der höchste Wille, der alles ausrechnet; sowie an die appetition, volition und volonté in den „Nouveaux essais“. Trotz des aufgestellten Anhaltepunktes, Lessings Erkenntnistheorie zu erfassen, muss man betonen, dass er vom Sensualismus weit entfernt war; denn, wenn nach seiner Meinung der Geist nicht ganz hervorbringendes Wesen ist, wie die Seele bei Rousseau, so enthält der Geist dennoch Keime von dem, wozu er sich entwickeln soll. So hat z. B. Lessing schon in den „Gedanken über die Herrnhuter“ und später in der „Erziehung“ die Auffassung vertreten, der erste Mensch hätte den Begriff eines einzigen Gottes mitgebracht. Es ist der gleiche Gedanke, wenn es in der Abhandlung: „Ueber die Entstehung der geoffenbarten

Digitized by Google

Religion“ heisst: „Zu dieser natürlichen Religion ist jeder Mensch aufgelegt“, nachdem diese natürliche Religion als einen Gott erkennen u.s.w. definiert wurde. Lessing jedoch sucht auch zu erhärten, dass diese uns als Wiegengeschenk mitgegebenen Begriffe verloren gehen, wenn man sie nicht erst selbst erwirbt. Man könnte es so auffassen, dass im Bewusstsein dunkle Vorstellungen schlummern, die erst geweckt den Geist bereichern, sonst aber sich verlieren könnten.

Die Revolution des Kritizismus hatte Lessing nicht erlebt. In dem gleichen Jahre, als Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erschien, ist Lessing zweiundfünfzig Jahre alt dahingegangen. Die Erkenntnistheorie seiner Zeit war mehr eine metaphysische Psychologie als das, was wir heute darunter zu verstehen gewohnt sind. Vor Kants Trennungen war auch die Moral enger mit der Psychologie verknüpft, besonders durch die englische Moralsense Lehre. Sowie die Theorien eines Hobbes, Rochefoucauld mit denen eines Vauvenargues, Rousseau oder Shaftesburg stritten, ob der Mensch von Hause aus böse und lasterhaft, oder ob das Laster keine Naturnotwendigkeit sei und dem Menschen gar eine Perfektibilitätsanlage, ein moralischer Sinn angeboren wäre u. s. f., so wurde auch zu ermitteln gesucht, ob der Wille oder die Erkenntnis das Primäre sei. Thomasius, oft als Vater der deutschen Aufklärung bezeichnet, hält den Willen für das primum agens der Menschenseele. Der Verstand findet etwas gut, nachdem ihn der Wille dazu angetrieben hat. Während Baumgarten eine cognitio clara von der cognitio obscura unterscheidet, setzt Mendelssohn zwischen Denken und Wollen oder zwischen Erkennen und Begehren das Billigen,[1] welche Empfindung dem ästhetischen Verhalten zukommt und von Mendelssohn schon so definiert wird, wie sie später Kant in seiner Kritik der Urteilskraft als interesseloses Wohlgefallen bekannt machen sollte. Lessing nun kennt den Menschen weder als ursprünglich böse, noch als ursprünglich gut. Auch ist er weder als Voluntarist, noch als Intellektualist zu bezeichnen. Er kennt eine Fülle von Seelenvermögen, in denen die Vernunfterkenntnis die Oberhand gewinnt oder verliert, je nachdem diese Seelenvermögen mehr aufgehellt oder mehr dunkel geblieben sind.

Es muss durchaus keinen Krieg geben zwischen den dunkleren und klareren Empfindungen, sie wirken alle zusammen durch die Einheitlichkeit der Seele. Darum ist für Lessing auch die Bewunderung, die erst durch Ueberlegung, also mittelbar, wirken soll, nicht

[1] Morgenstunden II., 294 f.

Digitized by Google

am Platze, wo es gilt eine lebendige, einheitliche Wirkung zu erzielen. Das Mitleid, das auf jeden wirkt, das alle unsere Seelenkräfte zu gleicher Zeit anspornt, spricht am unmittelbarsten zu unserer ganzen, einheitlichen Seele; seine Wirkung ist deshalb auch eine viel intensivere als die durch Vernunfterkenntnis allein. Im Mitleid werden die Grundkräfte der Seele eins, oder wie Herder es auf seine Weise so schön ausdrückt: „Ein Gedanke, ein Flammenstrom giesst sich vom Kopf zum Herzen, ein Reiz, eine Empfindung, und es blitzt ein Gedanke, es wird Wille, Entwurf, Tat, Handlung". Ein Vorläufer Herders wie in so vielem ist Lessing auch in der Anerkennung aller Triebe als Seelenkräfte. So erkennt er die Berechtigung des Glaubens sowie die jeglicher Erfahrung, jedoch könnte man für ihn Schillers Worte gebrauchen: Erst durch die philosophische Betrachtung wirds zu einem rationellen Ganzen. Darnach ist auch Lessings Pädagogik. Die historische Erkenntnis solcher Dinge, die man ohne Nachdenken nicht recht begreift, soll der historischen Erkenntnis der geschehenen Dinge vorangehen; damit man dann auch die Bemühung, durch eigenes Nachdenken auf die Wahrheit zu kommen in dies Studium mitbringt.[1] Erst nachdem man solchergestalt gelernt, seinen wahrheitsdürstenden Geist zu üben, studiere man Weltgeschichte. In ähnlicher Weise hat Rousseaus Emil einen universellen Geist, nicht so sehr durch die erworbenen Kenntnisse als durch die Fähigkeit, sie zu erlangen. „Il n'a que des connaissances naturelles et purement physiques, il ne sait pas même le nom de l'histoire. Il a peu de connaissances, mais celles qu'il a sont véritablement siennes". Auch Lessing verlangt, dass die naturwissenschaftlichen Studien vorangehen, damit der Schüler nicht zuerst seine Neugier über die Tatsachen befriedige, sondern damit er die Bemühung des eigenen Nachdenkens auch in die Erfahrungen der geschehenen Tatsachen hineintrage. Verwirft Rousseau die Bücher, weil sie von Dingen zu reden unterrichten, die man nicht versteht; so hält sie auch der Bücherfreund Lessing nicht für den einzigen Weg, die Menschen glücklich zu machen. Die konfessionslose Deistin aus der Schule von Lessings-Lessing, Recha, kann nicht einmal lesen. Hat aber Rousseau, welcher von sich sagt, er hätte rien conçu — tout senti, durch das Gefühl allein die Welt erkannt, und fordert er darum von der Erziehung, sie solle die Kenntnisse der Dinge in Erlebnisse aufgelöst dem Zöglinge beibringen, so möchte Lessing seiner Natur gemäss den Geist

[1] IX. T., S. 59.

Digitized by Google

des Zöglings darauf leiten bei jeder Kenntnisnahme, das ist so, erkennen zu streben, warum, wozu es so ist. Für Rousseau wäre die Erziehung ein verlebendigtes Ausrufzeichen, für Lessing ein anspornendes Fragezeichen.

IV. Lessings Ethik.

Aus der bis nun zu Tage getretenen Philosophie Lessings ergeben sich seine ethischen Anschauungen von selbst. Er kennt nicht die schroffe Gegenüberstellung von natürlich und gut der kirchlichen Theorie, auch nicht die von Neigung und Pflicht Kants. Die Ethik für Lessing ist weder ein Kampf nach den obigen Annahmen, noch aber ein moralischer Sinn, ein eigenes Substanzielles im Menschen, wie etwa ein Shaftesbury es glaubt, sondern ein aus der Betätigung aller Seelen- oder Geisteskräfte folgender Zustand. Die Sittlichkeit ist nicht ein angeborenes Vermögen des Menschen, aber auch nicht eine im Kampfe ums Dasein sich angezüchtete Verhaltungsmassregel; sie folgt aus Einsicht, Aufklärung, Erziehung, sowie aus der angenommenen Gewohnheit, das Gute zu tun, zu lieben. Der Verstand wird durch Einsicht zur Sittlichkeit geläutert, die übrigen Triebe, bedürfen anderer Erziehungsmittel, zu denen Religion und Kunst gehören. Das psychologische Prinzip der Ethik wäre somit eine Art Association. Die Erweiterung der Erkenntnis, die Läuterung des affektiven Elementes ergeben das sittliche Handeln. Durch die Psychologie nähert sich hier Lessing Leibniz' Anschauungen, während er sonst ganz wie Spinoza die Stufe der Sittlichkeit mit der der Glückseligkeit zusammenfallen, das Wollen und Handeln doch am ehesten vom Intellekt geleitet sein lässt. Spinozas Ethik hat viel Uebereinstimmendes mit der Hobbes, nur muss man mit Jodl sagen, dass Spinoza da anfängt, wo Hobbes geendigt hat.[1] Hat bei diesem alles den Zweck, die Selbsterhaltung zu fördern, so ist bei jenem der Selbsterhaltungstrieb ein Mittel zur vernünftigen Freiheit. Geht Spinoza von Hobbes auseinander, weil dieser Materialist und Spinoza Pantheist ist,[2] so weicht Lessing von Spinoza ab, indem die Sittlichkeit für ihn nicht blosse Folge der naturalistischen Regungen ist, sondern eher jene innere Harmonie, was etwa Fr. Schlegel als die Einheit des Bewusstseins, das wiederhergestellte, göttliche Ebenbild

---

[1] „Geschichte der Ethik" I. Bd., S. 336, 4. Abschnitt.
[2] Jodl „Geschichte der Ethik" I. Bd., S. 339.

Digitized by Google

im Menschen. bezeichnet.[1] Dies göttliche Ebenbild ersteht nur dann vollkommen wieder im Menschen. wenn er die individualistischen Vollkommenheiten in sich bis zur Identität von Denken und Begehren ausgebildet hat, wenn auch bei ihm Denken. Wollen. Schaffen Eines sind. Das sittliche Urteil, das den Grad unserer Zufriedenheit ausmacht. ist nicht erst eine Selbstreflexion über die Affekte. sondern diesen implicite. Solange die verschiedenen Seelenregungen verschiedene Richtungen haben. gibt es keinen Willen, er schwankt. Doch folgt aus Lessings Metaphysik Determinismus. Denn ist alles Gott. geschieht alles nach einer vorausbestimmten Ordnung, so kann von Willensfreiheit beim Einzelnen nicht die Rede sein. „Aber was verlieren wir. wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas, wenn es etwas ist, was wir weder zu unserer Glüchseligkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Zwang und Notwendigkeit. nach welchen die Vorstellung des Besten wirket. wieviel willkommener sind sie mir als kahle Vermögenheit unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können“. Lessing dankt dem Schöpfer. dass er das Beste muss.[2] Diese Stelle, welche Erich Schmidt eines der wichtigsten, bündigsten Bekenntnisse von Lessings Philosophie nennt. und wo Lessings Determinismus so klar und im Zusammenhange mit seinen übrigen Anschauungen ausgesprochen ist, macht es unbegreiflich. dass man seine diesbezügliche Meinung noch in Zweifel zieht oder gar Lessing für Indeterministen erklärt, wie es Danzel. Zimmermann und Spicker getan haben. Melzer[3] erwidert auf Danzels Einwand. dass Lessing Gott dankte. weil er einsah, „dass man das Beste nicht bloss müsse; denn müsste man es nur schlechthin, wie sollte man dafür danken können“. Wenn er den Determinismus für das Heilsamste hielt. warum sollte er dafür Gott nicht danken? Cherbuliez sagt. Lessings optimistischer Determinismus unterscheide sich von dem Voltaires darin, dass Lessing als Denker alles im Grossen sieht, und Voltaire mehr das Detail empfindet; durch die Sensation mehr als durch die Betrachtung wahrnimmt. Es ist bei Lessing vielleicht jene grosse Art zu denken, die nur wenigen Geistern eigen, um sich über das Kleine hinwegzusetzen; jener Optimismus, den er in Leibniz' wenigen Worten vortrefflich ausgedrückt findet: Tous les desordres particuliers sont redressés avec avantage dans

[1] XV. Vorlesung über Philosophie der Geschichte, Wien 1829, II. Bd.
[2] XVIII., 243.
[3] „Lessings phil. Grundanschauung“, S. 28, Neisse 1889, Verl. Neumann.

Digitized by Google

le total, même en chaque monade".[1] Wenn Lessing an einer Stelle auch die Freiheit sündigen zu können fordert, ohne welche Freiheit das moralische Wesen nicht bestehen kann,[2] so hält er die Sünde für anerzogenen Mangel, Irrtum und falsche Beweggründe. Jede freie Wahl hat Bewegungsgründe. Auch Gott hat nicht das Vermögen ein Ding zu wollen, dem andern vorzuziehen bloss, weil er es will; auch für ihn muss ein Grund vorliegen. Wenn Gott, das wahrhaft freie Wesen, nicht etwas wollen kann, bloss, weil er es will, sowie das, was er lehrt, nicht wahr ist, weil er es lehrt, sondern er es lehrt, weil es wahr ist,[3] um wie viel eingeschränkter muss der Wille des erschaffenen Wesens sein. Dieser wird einmal von den Ursachen bestimmt und zwar sind, „was man moralische Ursachen nennt, nichts als die Folgen der physikalischen".[4] Wenn Temperamente, Leidenschaften, Talente und Geschicklichkeiten zusammen den Charakter ergeben, so sind die physikalischen auch die ersten Ursachen des Geschehens; denn dies folgt notwendig aus den Charakteren.[5] „Jede der Substanzen schliesst vermöge ihrer Natur legem continuationis seriei suarum operationum", äussert Leibniz in einem Briefe an Arnauld vom 23. März 1690 und an Basnage: „Wer in einer geschaffenen Substanz alles sieht, kann in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und künftigen Zustände erkennen. Doch vermag das nur ein unendlicher Verstand, denn jede Folge umfasst das Universum". Zufall und gänzlich freier Wille ist dort wie da ausgeschlossen; nur werden die Dinge nach Lessing durch einander und für einander bestimmt, während sie Leibniz für abgesonderte Weltchen hält, welche nur scheinbar aufeinander einwirken. Sind aber die geschaffenen Substanzen Spiegel des Universums, so wirkt auch die kleinste Veränderung einer Monade auf die Vorstellung aller andern, so dass immer die gegenseitige Abhängigkeit besteht. Lessing versteht unter Freiheit des moralischen Wesens, dass es einem Gesetze folgen könne, und auch Leibniz fragt: „Schliesst das Gesetz der Ordnung die Freiheit aus? Handelt Gott nicht immer diesem Gesetze gemäss?"[6] und ein andermal: „Man darf sich nicht einbilden, dass die ewigen Wahrheiten, weil sie von Gott abhängig sind willkürlich seien und von seinem Willen abhängen, dies ist nur von den zufälligen Wahrheiten richtig, während die notwendigen

[1] XVIII., 339. [2] Im Aufsatze über die Höllenstrafen.
[3] 9. Axiomata. [4] XVIII., 260. [5] 33. St. „Hamb. Dramat.
[6] An Lami-Erdmann, 459.

Digitized by Google

Wahrheiten einzig von seinem Verstande abhängen".[1] Man könnte an Leibniz die Frage stellen, ob Gott etwas zum Besten geschehen lässt ohne seinen Verstand. Wählt er denn auch die geringste Zufälligkeit anders, als weil er sie gut findet? somit hängt nichts von Gottes Willen ab, oder Gottes Wollen ist nichts anderes als sein Verstand. — Ganz in Spinozas Art definiert Leibniz folgendermassen die Seelenfreiheit: „Die Seele ist frei bei den freiwilligen Handlungen, bei denen sie deutliche Gedanken hat und Vernunft zeigt, die nach den Körpern geregelten verworrenen Vorstellungen entspringen vorhergehenden verworrenen Vorstelluugen".[2] — Für Lessing ist die Seele frei, sobald sie dem Ziele bewusst zustrebt, nach welchem sie sonst alles hintreibt. — Eine Ereiheit, die sie durch Erkenntnis erringt.

Spinoza, Leibniz und Lessing sind also Deterministen in Bezug auf pure Willensfreiheit, während jedoch Spinoza die Zukunft von der Vergangenheit abhängig macht, lassen Leibniz und Lessing alles, was war und ist, einzig von der Zukunft geleitet sein. Es ist nicht die Folge durch die Ursache bestimmt, sondern die Ursache war die, um diese Folgen hervorzubringen. Dem Einen gelten die Ursachen, den andern die Zwecke. Spinozas Meinung: Actiones humanas neque lugere, neque ridere, neque detestari sed intelligere, hat sich wohl keiner so zu eigen gemacht wie Lessing. Er findet es unmöglich, dass ein Mensch das Böse tue, weil er das Böse will, und nichts scheint ihm so grausam als jemandes Irrtum oder Fehler einem freien Wollen zuzuschreiben. „Dieses „Will nicht", worüber nur Gott richten kann, ist so ungünstig, so giftig[3] „Licht und Finsternis nicht unterscheiden wollen". Ich wüsste keinen Vorwurf, über den ich mehr schaudern würde, als diesen, wenn ich ihn so objektiv als möglich denken könnte".[4] „Wir wollen gern, aber wie können wir?"[5] „Will es denn eine Klasse von Leuten nie lernen, dass es schlechterdings nicht wahr ist, dass jemals ein Mensch wissentlich und vorsätzlich sich selbst verblendet habe? Es ist nicht wahr, aus keinem geringeren Grunde, als weil es nicht möglich ist.[6] Der Verblendete kann noch nicht das Gute wollen, der Weise kann dem, was er als wahr erkannt hat, nicht untreu werden. So kann der Weise nicht

[1] Monadologie § 46. [2] Erdmann, 458 f.
[3] 3. Widerspruch theol. Streitschriften, XVI. T.
[4] 3. „ „ „ XVI. T.
[5] 10. „ „ „ XVI. T.
[6] 1. „ „ „ XVI. T.

Digitized by Google

sagen, was er lieber verschweigt.[1] In diesem Falle will man nicht, weil man glaubt nicht zu dürfen.[2] Auch der Derwisch muss, was er für gut erkennt.[3] Es ist die Ethik des ersten Aufklärers Sokrates, dass das Handeln, sowie der Wille durch den Intellekt bestimmt wird, und kein Mensch wissentlich fehle. Lessings Anschauungen über Willensfreiheit und Notwendigkeit sind jedoch nicht bloss dieser intellektualistischen Richtung, sondern haben auch einen engeren Anknüpfungspunkt mit Spinozas Determinismus. Die Nötigung erfolgt nicht bloss von innen heraus; es findet auch ein Einwirken statt. Die Wesen, nicht als selbständige Substanzen, sondern als Teile eines Ganzen gedacht, werden nicht nur durch Selbstbestimmung, sondern auch durch gegenseitige Verursachung gelenkt. 1753 in einer Rezension vom 31. März erkennt Lessing, dass das unvermeidliche Schicksal die Sittenlehre und Religion in sich fassen könne, wie er auch in den Zusätzen zu Jerusalems Schriften das System seitens der Moral geborgen sein lässt. Lessings Freiheitslehre mündet also schon früh in den Determinismus. Bei der Rezension von Prémontvals Schrift „Sous l'Empire de la Providence“ kehrt für Lessing die Frage wieder. Doch spricht er sich in diesen zwei Rezensionen nicht eigentlich aus, wenn man ihn auch dem Determinismus hinneigen sieht. Melzer[4] urteilt, dass wir die Freiheit betreffende Stellen bei Lessing mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen haben, da er noch 1776 nahe am Ende seines Lebens keine feste Freiheitstheorie besessen zu haben scheint, indem er nur bedingungsweise Jerusalem zustimmt. Soviel aus seiner Metaphysik und Geschichtsphilosophie zu entnehmen ist, kann es weder ein Ungefähr, noch eine, ausserhalb der gesamten Ordnung bestehende Freiheit geben. Spinoza begnügt sich mit der Ansicht, dass alles, was und wie es geschieht, auch so geschehen muss; für Leibniz genügt es nicht zu wissen, dass das Uebel notwendig geschieht, sondern dass es zum Wohle führt. Lessing sucht geschichtsphilosophisch die Freiheit der moralischen Wesen mit der allgemeinen Ordnung zu verbinden. Der Einzelne kann zurückbleiben, die Gesamtheit schreitet fort, indem auch dieser Zurückgebliebene später folgen muss, wie der verstockteste, faulste Schüler nicht die Klasse aufhält und so oft in die Schule wiederkehren muss, bis er sein Abgangszeugnis erhalten kann. Wir haben die Freiheit zu fehlen; doch wäre die Perfektibilität uns nicht als Zwang und Notwendigkeit

[1] 2. Freimaurergespräch a. a. O. [2] 9. Widerspruch, XVI. T.
[3] 1. Akt „Nathan der Weise“. [4] a. a. O.

des Besten mitgegeben worden, wären auf diese Weise unserer Natur nicht Schranken errichtet, so würde sich ein Fehltritt in einen unaufhaltsamen Sturz verwandeln. Diese Schranken verhindern uns nicht, das Gewollte auszuführen, aber manches zu wollen.[1] Für diese Schranken dankt Lessing dem Schöpfer. Der Wille wird von den dunklen Empfindungen oder vom Vorstande bestimmt, und der Wert des Menschen besteht in seinen Absichten. Oft und wiederholt betont es Lessing, dass die Absicht, das Streben, nicht das Gelingen, das Wertbestimmende sei.[2] Nicht die Wahrheit, in deren Besitze irgend ein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen aus.[3] Deshalb will Lessing auch lieber die Wahrheit erwerben, erkämpfen, als sie als Gnadengeschenk erhalten.[4]

Delbos, der Forscher der Spinozaeinflüsse in Deutschland, findet einen sehr schönen Ausdruck für die obenerwähnte Meinung Lessings: „C'est en tout homme son génie propre qui est la mesure de tout ce qui fixe la valeur de ses œuvres. Ainsi peut se concilier avec le système de l'immanence l'affirmation de la spontanéité individuelle. Mais cette spontanéité ne séxerce pas au hazard. Tout ce qui arrive exprimant Dieu constitue un ordre, mais un ordre mobile et vivant et selon un développement“.

V. Lessings Aesthetik.

Wie wir bis nun gesehen haben, bleibt für Lessing das wahre Endziel das, dass beim Menschen wie bei Gott Erkennen, Streben, Tun und Wollen eines seien. Dahin strebt die Geschichte. „Wenn in ihr manchmal die Teile der Welt versetzt, vertauscht, verringert, vermehrt erscheinen, so ist es, damit Ein Ganzes daraus werde, mit dem das Weltgenie seine eigenen Absichten verbindet“.[5] Wie für den Einzelnen das Leben, so ist für die Menschheit die Geschichte eine Schule, in welcher Religion, Kunst und Wissenschaft ihre grossen Lehrstühle haben. Denn Lessing, der verschiedene Bewusstseinsbestandteile anerkennt, muss auch verschiedene Wege, verschiedene Mittel, die zum Vereinheitlichungsziele führen, anerkennen. Die Religion nun, auf den Instinkt gestützt, gibt dem dunklen Begehren

[1] Wie auch Nathan betet, „Gott wolle, dass er will“, IV. Akt.

[2] „Gott, der du allein den Menschen nicht nach seinen Taten brauchst zu richten“, „Nathan“ IV. Akt.

[3] I. Duplik, S. 26. [4] ebenda. [5] 34. Stück der Hamb. Dramat.

Digitized by Google

einen undeutlichen Ausdruck. Die Vernunft acceptiert ihn, solange sie sich minorenn erklären muss. Nun beginnt sie darüber zu grübeln, diesen Ausdruck in ihre Sprache zu übersetzen und findet ihre eigene Befriedigung, dem geläuterten Instinkte eine gebend. Die Kunst nun bildet den Sinn, das Herz und den Geschmack. Das Gefühl soll dahin gebracht werden, aus eigenem Antriebe das zu begehren, was ihrerseits die Vernunft als gut erkennt. Darum findet man in Lessings Aesthetik soviel ethische, soviel geschichtsphilosophische Anschauungen. Aber ich brauche wohl nicht hinzuzufügen, dass bei ihm jene Verquickung nicht stattfindet, wie sie Heinrich von Stein als eine Zusammenfügung von Ethischen und Aesthetischen durch das ganze 18. Jahrhundert hindurch findet.[1] Lessings Meinung war nicht wie die der Schweizer, Sulzers und anderer, dass die Kunst Moral propagiere, wohl aber, dass sie Moral erzeuge. Am Schlusse des 77. Stückes der „Hamb. Dramat." heisst es: „Bessern sollen uns alle Gattungen der Poesie; es ist kläglich, wenn man dieses erst beweisen muss; noch kläglicher ist es, wenn es Dichter gibt, die selbst daran zweifeln. Aber alle Gattungen können nicht alles bessern; wenigstens nicht jedes so vollkommen, wie das Andere; was aber jede am vollkommensten bessern kann, worin es ihr keine andere Gattung gleich zu tun vermag, das allein ist ihre eigentliche Bestimmung". Was Lessing hier von der poetischen Kunst sagt, kann man auf seine Auffassung der Kunst überhaupt übertragen. Er verlangt darum vom wahren Künstler einen Abglanz der Welt, nicht wie sie erscheint, sondern wie sie in Gottes Bewusstsein existiert. Denn gleich Aristoteles hält er die Künste für nachahmende Darstellungen, die Welt aber für ein harmonisches Ganze, das wir nicht übersehen, von dem wir jedoch ein Abbild durch Philosophie und Kunst erlangen können. Denn „in der Natur ist alles mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem, alles verändert sich Eines in das Andere. Aber nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit ist sie nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist. Um endliche Geister an dem Genusse desselben Anteil nehmen zu lassen, mussten diese das Vermögen erhalten, ihr Schranken zu geben, die sie nicht hat. Nur wenn eben dieselbe Begebenheit in ihrem Fortgange alle Schattierungen des Interesses annimmt und eine nicht bloss auf die andere folgt, sondern so notwendig aus der andern entspringt etc., weiss

[1] Die Entstehung der neueren Aesthetik von H. von Stein, Seite 142, Stuttgart 1886.

Digitized by Google

auch die Kunst daraus Vorteil zu ziehen“.[1] So fordert Lessing im Kunstwerke Begebenheiten, die ineinander gegründet seien und auseinander fliessen, dass auch die scheinbar unwichtigen Teile zur Knüpfung und Lösung des Ganzen beitragen, die Zufälligkeiten zu einer Ordnung verbunden, Ursachen und Wirkungen in einer Reihe folgen, die zur allgemeinen Wirkung des Guten abzweckt. Schon in seinen Briefen an Nicolai und Mendelssohn beabsichtigt Lessing eine Feststellung der Regeln und Grenzen jeder einzelnen Kunst durch eine Analyse der Gefühle, wie er von einzelnen Gegenständen ausgehend, alle Grundsätze feststellt. Bei Betrachtung eines Kunstwerkes wird für Lessing auch dessen Gattung klar, und ein Kunstwerk soll nicht andere Empfindungen wachrufen, als diejenigen, die seine Gattungsnatur kennzeichnen. So soll uns das Trauerspiel auch nicht jede Art von Vergnügen ohne Unterschied gewähren; darin stimmt Lessing mit Aristoteles überein. „Der wahre Kunstrichter folgert keine Regeln aus seinem Geschmacke, sondern hat seinen Geschmack nach den Regeln gebildet, welche die Natur der Sache erfordert“.[2] Das auf uns Wirkende in einem Kunstwerke ist nicht bloss die Ausgestaltung, sondern auch das ihm zu Grunde Liegende. Lessings Meinung ist, dass der Stoff gewissermassen seine Gestaltungsform in sich trägt, so würde z. B. Cato ein schlechter Tragödienheld sein. Die Form soll dem Ganzen so umliegen wie ein nasses Gewand, wäre man versucht mit Otto Ludwig zu sagen.

Lessings Grundsätzen nach, hätte der Künstler dasjenige Moment zu suchen und darzustellen, welches am besten in die Gewandung passt, es so wirksam zur Geltung zu bringen, dass es die Affekte erzielt, welche zu erzielen die Mission dieses Momentes ist. Nicolais Abhandlung vom Trauerspiele hatte den Anlass zu einer ernsten Auseinandersetzung über das Drama gegeben zwischen diesem, Lessing und Mendelssohn. In den Briefen Lessings, aus diesem Anlasse hervorgerufen, finden wir Keime all der spätern ästhetischen Ansichten Lessings. In seinem ersten Schreiben an Nicolai vom Jahre 1756 gibt Lessing jenem zu, dass der Grundsatz zu bessern, nicht ausreichend sei, und schlechte Trauerspiele daraufhin geschrieben werden können. Doch ist nicht der Grundsatz falsch, sondern nur eine nähere Bestimmung notwendig, auf welche Weise die Tragödie bessern solle. Diese nähere Bestimmung bezeichnet Lessing als: die

[1] 70. St. „Hamb. Dramat.“.
[2] 19. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

Tragödie solle Leidenschaften erregen, eine Forderung, die auf Dubos zurückgeht. In einem spätern Briefe teilt Lessing die Empfindungen, die das Trauerspiel erregt, in zweierlei Affekte. Erstens starke, wahre Leidenschaften, die wir unmittelbar erleben, zweitens schwache, indem wir die Erlebnisse eines andern mitfühlen. Von den letzten Affekten können mancherlei im Zuschauer rege werden, von den ersten vermag das Trauerspiel nur das Mitleid lebendig zu machen. Schrecken und Bewunderung sind Formen dieses Mitleids und dürfen somit nicht selbständig auftreten, sondern dienen zur Einführung, zur Abwechslung oder Steigerung des Mitleids. Nach Mendelssohns Definition des Mitleids: als einer Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen; „die Liebe zu einem Gegenstande mit dem Begriff, dass ihm ein unverdientes Unglück zugestossen; die Liebe nun stützt sich auf die Vollkommenheit“.[1] Nach dieser Definition ergibt sich für Lessing als Regel, dass der Held im Trauerspiel sowohl edel als unglücklich sein müsse, als Resultat, da ein mitleidiger Mensch ein guter ist, so bessert das Trauerspiel, indem es Mitleiden erregt. Hier ist Lessing auf dem Punkte, auf den er hinaus wollte; nur sollte er nicht sagen, das Drama errege keine andern Leidenschaften als das Mitleid, sondern: es solle keine andern als diese Leidenschaft erregen. Bewunderung und Hass sind ja auch Affekte, welche die Personen im Drama nicht fühlen, und welche der Zuschauer für die Personen fühlt. Lessing aber will das Mitleid wachgerufen wissen, weil diese Empfindung am lebhaftesten und unmittelbarsten unser ganzes Sein bewegt.

Damit der Zuschauer fühlend erkennen lerne, dass gewissermassen Notwendigkeit im Schicksale eines jeden herrsche, und dies Schicksal Folge dieser Charakterart, dieser Handlungsweise sei, führt die Tragödie Mitleid durch Furcht und Furcht durch Mitleid auf den gehörigen Grad zurück. Darum verlangt Lessing so sehr vom Dichter, wenn nicht absolut, so doch poetisch wahre Charaktere: „Dass wir gestehen müssen, diese Charaktere in dieser Situation bei dieser Leidenschaft nicht anders als so haben urteilen können“. Darum fordert er: „Auf dem Theater sollen wir nicht lernen, was dieser oder jener einzelne Mensch getan hat, sondern, was ein jeder Mensch unter gewissen gegebenen Umständen tun werde“.[2] Das wären jene typischen Individualitäten, wie sie Otto Ludwig bei

[1] Briefe über die Empfindungen, Beschluss a. a. O.
[2] 19. Stück „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

Shakespeare gefunden haben will. Heisse er nun „Hamlet". „René" oder „Chattertou", er repräsentiert eine ganze Menschengattung und bleibt originell und eine eigene Gestalt. Der Selbstmord „Werthers" ist ja selbstverständlich, nachdem man allmählich die innere Notwendigkeit, welche ihn dazu treibt, erkannt hat; diese, nicht jener bildet ja auch seine Eigenart. Daher „soll der Dichter die Leidenschaften nach eines jeden Charakter so genau abmessen, sie so durch allmähliche Stufen durchführen, dass wir überall nichts als den ordentlichen natürlichen Lauf wahrnehmen, dass wir jeden Schritt, den er seine Personen tun lässt, bekennen müssen, wir würden ihn in dem nämlichen Grade der Leidenschaft, bei der nämlichen Lage der Sachen selbst getan haben".[1] Denn „das Lehrreiche besteht nicht in den blossen Factis, sondern in der Erkenntnis, dass diese Charaktere unter diesen Umständen solche Facta hervorzubringen pflegen und hervorbringen müssen".[2] Lessing nennt das dem Drama wesentliche Vergnügen, das Vergnügen rein gedachter und richtig gezeichneter Charaktere und sagt: „Wir sind berechtigt in allen Charakteren, die der Dichter ausbildet und schafft, Uebereinstimmung und Absicht zu verlangen". In der Forderung einheitlicher, wahrer Charaktere, dass uns aus diesen das Schicksal des Helden begreiflich wird, geht Lessing über Aristoteles hinaus. Aristoteles meint, das Trauerspiel könne wohl ohne Charaktere, nie aber ohne Handlung zu Stande kommen.[3] So haben sich die Franzosen auf Aristoteles berufen können. Besonders Corneille, dem die Handlung und zwar bis herab auf die spanische Intriguenfabel der wichtigste Teil der Tragödie wurde. Auch Nisard erkennt, dass die Fehler Corneilles in dessen Meinung bestehen, es sei schwerer und kunstreicher, eine schöne Situation zu erfinden als die Einfachheit und Entwicklung eines Charakters durchzuführen.[4] Lessing hat gewiss auch diese Fehler Corneilles im Sinne;[5] denn wenn er äussert, Shakespeare komme der Antike näher als die Franzosen, so ist es ja eben darin, dass Shakespeare die Handlung eigentlich in den Charakter verlegt und das Drama aus diesem hervorwachsen lässt; er weiss jenes Mitleid wachzurufen, welches Lessing

---

[1] 32. St. „Hamb. Dramat.". [2] 33. St. ibidem.

[3] Poetik, übers. v. Th. Gomperz, Jg. 1897, Kap. 6.

[4] Nisard, „Hist. de la litt. française", Bruxelles 1846, Tome 1, 289 ff.

[5] Besonders wird dieser Vorwurf in der Kritik der „Rodogune" laut: „Der Witz liebt Verwicklung, das Genie Einfalt". Das Kunstprinzip ist hier wie das Racinés in der Vorrede zu „Berénice".

Digitized by Google

als Wirkung des Trauerspiels bezeichnet, indem das Unglück in innerem Zusammenhange mit dem Charakter des betreffenden Helden steht.

Das Dichtergenie allein wird ohne Mühe den inneren Zusammenhang zwischen Charakter des Helden und Fabelaufbau herstellen; darum lehnt Lessing diesen Titel für sich ab, weil er alles ausrechnen muss, was vom Genie frei, bewusst-unbewusst hervorgebracht wird. Otto Ludwig wiederholt also nur Lessings scharfe Selbstkritik, wenn er im Unterschiede zu Shakespeare's organischen Dramen, „Emilia Galotti" mechanisch entstanden heisst, während Dilthey glaubt, dass auch Goethe und Schiller Lessings Ideal nicht erfüllen. Nach Lessings Idealdrama soll der irdische Schöpfer, das Genie, einen Teil aus der unendlichen Schöpfung runden und zu einem Ganzen gestalten. Welchen Teil herausgreifen, nach welcher Art ihn zu einem Vollständigen machen, hängt ganz vom Künstler ab. So hat z. B. der Tragödiendichter unser Empfinden durch Vorstellung eines Unglückes zu rühren. Ihrem Geschlechte nach ist die Tragödie Nachahmung einer Handlung, der Gattung nach, Nachahmung einer mitleidwürdigen Handlung; denn „die dramatische Form ist die einzige, in welcher sich Mitleid und Furcht erregen lässt",[1] weil das Drama nicht etwas erzählt, das schon geschehen, sondern etwas vor unsern Augen geschehen lässt und uns durch die Täuschung rührt. Das Drama, für Lessings dramatische Natur die höchste unter den Künstlern, wirkt also auch teilweise durch Illusion, Kunst ist aber mehr als Nachahmungsvirtuosität.

Einmal unterscheidet Lessing Bewunderung von Verwunderung.[2] Obwohl er auf Mendelssohns Vorwurf dann seine Definition zurücknimmt, schaltet Lessing also schon in diesen Briefen, wie später in der „Hamburger Dramaturgie", beim Helden des Trauerspiels jene Eigenschaften aus, die zur Schwächung des Mitleids beitragen. Unempfindlichkeit, zu grosse Todesverachtung, Stoizismus findet der Kritiker der Corneille'schen Helden jetzt schon unvereinbar mit den Grundsätzen der Tragödie. Der Gegensatz zwischen Corneille und Lessing ist ein sehr tiefer und beruht auch auf ihren ganz verschiedenen Voraussetzungen der Psychologie. Während Corneille die Bewunderung als höchste Kunstwirkung erstrebt, steht er auf dem Standpunkte Descartes.[3] „Il ne faut compter pour actions humaines

[1] 80. St. „Hamb. Dramat.". [2] Im Briefe an Mendelssohn v. 17. April 1757.

[3] Oder vielmehr steht Descartes auf Corneille's Standpunkte, denn Corneille wendete dies Prinzip schon 1636 im „Cid" an, während Descartes' „Traité des passions" erst 1649 erschien.

Digitized by Google

que celles qui dépendent de la raison". Die Corneilleschen Helden und Heldinnen suchen sämtlich durch den Willen die Herrschaft über ihre Gemütserregungen und Gefühle zu erlangen, gerade wie auch Descartes in seinem „Traité des passions" alle andern Empfindungen, die nicht Ausflüsse des reinen Denkens sind, zu den „esprits animaux" zählt. Lessing aber, der weit entfernt war, die menschlichen Leidenschaften für animalische, dem Bewusstsein innerlich fremde Kräfte zu halten, musste ein Gegner Corneilles sein. Statt der Unterdrückung und absoluten Beherrschung wählt Lessing als Kunstprinzip nur die Läuterung dieser Leidenschaften. Er will nicht, dass der dramatische Held von seiner Reflexion geleitet werde, sondern dass uns der Dichter den ganzen Menschen vorführe. Der dramatische Dichter soll die Leidenschaften „vor den Augen des Zuschauers entstehen und in einer so illusorischen Stetigkeit wachsen lassen, dass dieser sympathisieren muss, er mag wollen oder nicht".[1] Lessing verzeiht dem dramatischen Helden, wie dem dramatischen Ausdruck, lieber Sprünge als ebenen Schritt, wie den Menschen überhaupt lieber Uebereilung als kalte Unfehlbarkeit. Diese Anschauung quillt aus Lessings ganzer Persönlichkeit heraus. Er allein gibt uns nicht vorgedachte Werke; wir sehen sie werden wie den Schild des Achilles bei Homer, hat schon Herder in seinem kritischen Wäldchen erkannt. Düse[2] nennt das ästhetische Kunstprinzip, aus dem diese genetische Darstellungsweise Lessings entspringt, ein naturalistisches. Wir sehen das am besten aus Lessings Auffassung des Monologes, wo sich ja der Mensch am treuesten uns offenbaren sollte. Weniger Reflexion als Gefühlsausbruch, weniger unterrichtende als affektive Elemente in schmuckloser, oft abgebrochener, genetischer Sprechweise; das sind Lessings Forderungen für den Monolog. Der innere Mensch also, wie er den äussern zum Handeln veranlasst, soll uns gegenübertreten und zu unserm Innern sprechen, unser Mitleid wachrufend. Nun macht Lessing eine dreifache Einteilung des Mitleids: Rührung als die erste, Tränen als die zweite, Beklemmung als die dritte und höchste Stufe. Dessoir meint, die Aufstellung einer solchen Mitleidsskala besitze keinen Vorgänger.[3] Man könnte in Lessings Sinne den Moment, der Tränen erregt, den fruchtbaren nennen, da er sich sowohl zurück als weiter verfolgen lässt, und sich in ihm Leid und

[1] 1. Stück „Hamb. Dramat.".
[2] Düse, der dramat. Monolog, S. 57, herg. von B. Sitzmann, Hamb., 1887.
[3] Dessoir a. a. O., 575.

Digitized by Google

Würde verbinden.[1] Weiter verlangt Lessing in diesem Schreiben, in dem er die Mitleidsskale aufstellt, das Unglück des Helden solle nach und nach bekannt werden, während in seinem ersten Briefe, durch die Annahme des Schreckens, die Forderung erwuchs, das Unglück des Helden solle uns plötzlich packen. Doch Lessings Auffassung des Schreckens war auch früher nicht im Sinne der Franzosen, wie es ihm auch später eine Form des Mitleids bleibt, während er Furcht für eine Leidenschaft für sich hält. Im Schreiben vom 2. April 1757 kommt Lessing zu seiner Einsicht der Aristotelischen Auffassung des Mitleids und der Furcht. Es ist die Erklärung der Furcht als einer reflektierten Idee, wie er sie im 74. und 75. Stücke seiner Dramaturgie, das auf uns selbst bezogene Mitleid nennt. Im 6. Kapitel der Poetik nennt Aristoteles das Trauerspiel die Darstellung einer würdigen und in sich abgeschlossenen, eine gewisse Grösse besitzenden Handlung, welche Darstellung durch Erregung von Mitleid und Furcht die Katharsis dieser Affekte herbeiführt. Bis Lessing bestand die Deutung, dass Aristoteles damit die Reinigung jener Leidenschaften beim Zuschauer meine, durch die der Held ins Unglück geraten sei, d. h.: aus Angst vor einem ähnlichen Schicksale, wie es den Helden auf der Bühne getroffen, unterlasse es der Zuschauer in diese Lage zu kommen. Lessing nun zuerst sagt es, dass Aristoteles Mitleid und Furcht meine, und zwar, nicht als *eine* Leidenschaft, wofür auch er früher Mitleid und Schrecken gehalten, sondern als zwei Empfindungen. Die Leidenschaften, die aber durch diese Wirkung in uns gereinigt werden, sind auch Mitleid und Furcht. Im Schicksale und in den Eigenschaften des Menschen einen gewissen Zusammenhang sehen; die Fehler nicht als hassenswert, das Unglück als notwendige Folge erkennen, lernt das Gefühl am ehesten durch das Mitleid. Und so gelangt Lessing später zur Einsicht, dass die gereinigten Leidenschaften nicht diejenigen sind, die den bemitleideten Helden ins Unglück stürzten, sondern dass Furcht durch Mitleid und Mitleid durch Furcht gereinigt werden solle. Die Katharsislehre des Aristoteles erfuhr nun in neuester Zeit eine Wandlung. Auf Grund neuer medizinischer Forschungen und Kuren (Studien über Hysterie von Dr. Josef Breuer und Dr. Sigmund Freud 1895) hat man die Lehre der Katharsis mehr auf eine Art körperlichen Vorganges als seelischer Läuterung zurückzuführen versucht. Voran

[1] Nach „Laokoon“ VI. T., S. 31 ff.

Digitized by Google

ging Jakob Bernays, der die Katharsis als Austreibung eines Krankheitsstoffes, als eine Entladung der in uns angesammelten Affektsymptome erklärt. Und die folgenden Uebersetzungen der Katharsis durch Entladung sind eine Stellungnahme für die gleiche Ansicht. Alfred von Berger[1] nimmt zweierlei kathartischer Momente an. Erstens, indem wir uns ausleben, unsere ins Leben mitgebrachten Dispositionen für allerhand Leidenschaften betätigen möchten; zweitens wenn die in uns erregten, zurückgehaltenen Leidenschaften einen Ablauf bekommen. Und so erklärt Berger auch die Lust im tragischen Mitleid aus der Entladung einer persönlichen Affektspannung ohne Erinnerung an ihre reale Ursache und aus dem Wahne, dass es Mitleid und nicht Leid sei, was sich entladet. Die Tragödie bietet nun Gelegenheit zu beiderlei Katharsis; denn sie erregt in uns Leidenschaften und Mitleid, worin wir uns aussprechen, uns selber wehmütig bedauern und uns der aufgehäuften Affektüberschüsse entladen können. Der Irrtum Aristoteles liegt nun darin, dass er eine Entladung von Mitleid und Furcht meint; während das, was sich entladet, persönliches Leid, und das Mitleid nur der Anreiz dieser Katharsis ist. Das Unkünstlerische in der Aristotelischen Katharsislehre findet Berger weiter in der Unterordnung der Affekterregungen von Mitleid und Furcht unter den Zweck der höheren Reinigung ohne Berücksichtigung des höheren Kunstgenusses. Für Berger liegt dieser höhere selbständige Genuss in der Erkenntnisfreude des Typischen. Die Katharsis ist demnach nicht eine Nachwirkung von Mitleid und Furcht, sondern ein unmittelbarer Abschluss der in uns erregten Gefühle also eine ästhetische Forderung, was sie bei Aristoteles nicht war. „Vergebens wird man in der ganzen Poetik nach einem ästhetischen Postulat suchen, welches er auf die Katharsis gegründet hätte. Nirgends sagt er: wenn die Handlung oder der Held einer Tragödie so oder so beschaffen ist, so wird die Tragödie zwar Mitleid und Furcht erregen, aber nicht Katharsis bewirken“.[2] Messen wir nun Lessings Auffassungen der Katharsis, sowie überhaupt seine Forderungen für die Tragödie an dieser Berger'schen Kritik, so ergibt sich leicht, in wieweit Lessing Aristoteles folgte, und wo er selbständig verfuhr oder jenen auf seine Weise deutete. Die Katharsis ist für Lessing eine Reinigung und zwar nicht aller Leidenschaften, sondern nur des Mitleids und der Furcht, aber dieser zwei im weitern Sinne. Es ist fast ein Entgegen-

[1] „Wahrheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Aristoteles“, Lg. 1897.
[2] Berger a. a. O., S. 97.

Digitized by Google

kommen der neuesten Auslegung, wenn es im 77. Stück der Dramaturgie heisst: Aristoteles verstehe unter Furcht „nicht bloss die Unlust über ein uns bevorstehendes Uebel, sondern jede damit verwandte Unlust, auch die Unlust über ein gegenwärtiges, auch die Unlust über ein vergangenes Uebel, Betrübnis und Gram". Ausserdem fällt die Aristoteles treffende Kritik, die Katharsis sei nicht ein ästhetisches Postulat, eine vereinheitlichende, harmonische Abschliessung der verschiedenartigen Affekte, nicht auf Lessing; denn für ihn ist sie die eigentliche, unmittelbare Wirkung der Tragödie. Lessing fordert in der Tragödie einen fürs Gefühl befriedigenden Abschluss der Fabel, gewisse tragische Charaktere, den inneren Zusammenhang zwischen Held, Situation, Handlung und Schicksal, die zusammen jenes Mitleid hervorrufen müssen, das die Katharsis mit sich führt. Die Bewunderung als Kunstprinzip der Tragödie, verwirft Lessing nicht nur, weil er an Aristoteles gebunden, nicht nur, weil er vom englischen bürgerlichen Schauspiele beeinflusst ist, sondern hauptsächlich, weil die Bewunderung nur vermittelst der Erkenntnis wirkt, und es Aufgabe des Theaters ist, unmittelbar zu wirken. Nur schaltet Lessing Bewunderung nicht ganz aus dem Trauerspiele aus; er gibt ihr die Aufgabe, das Mitleid sich nicht abschwächen zu lassen, da wir in einem starken Affekte auf die Dauer nicht bleiben können. Das erinnert an die gleiche Ansicht im „Laokoon", das Moment der bildenden Kunst bestehe zwischen Leid und Würde, da das starre Leid auf die Dauer nicht angenehm wirke, was der Dichter in Szenen verteilen kann. (Was Lessing in diesem Briefe von der Nacheiferung körperlicher Eigenschaften sagt, hat er wahrscheinlich mit seiner persönlichen Erfahrung verbunden).[1] „Warum sollen wir die Arten der Gedichte ohne Not verwirren und die Grenzen der einen in die der andern laufen lassen?" fragt Lessing und hat damit seine Haupttätigkeit auf dem Gebiete der Aesthetik bezeichnet. In dem Briefwechsel schon unterscheidet Lessing das Drama vom Epos und erhält durch Mendelssohns Berufung auf griechische Bildhauer eine Anregung zur Unterscheidung der Verschiedenheiten zwischen bildender Kunst und Poesie. Hettners Vorwurf, Lessing habe von tragischer Schuld im Drama, im Sinne der Neuern, keine Ahnung gehabt,[2] scheitert an der Stelle in diesem Briefe, wo Lessing ausführt, das

[1] Vergleiche sein Schreiben an Mendelssohn vom 18. Dezember 1756 und sein Schreiben an die Mutter vom 20. Januar 1743.

[2] Hettner in Westermanns Monatsheft 16, 1864, S. 88 ff.

Digitized by Google

Unglück des Helden, um das der Tragödie zukommende Mitleid zu erwecken, müsse aus dessen Charakter folgen, eine Forderung, die Lessing durch seine ganze Dramaturgie aufrecht erhält. Der Zusammenhang von Charakter, Leidenschaften, Umständen und Schicksal, das ist es ja, was Lessing vom Genie für ausführbar hält, was er in der Geschichte der Menschheit zu finden glaubt, und was er vom wahren Künstler in sein Gemälde aufgenommen wünscht. Mendelssohn, dessen ästhetischer Einfluss auf Lessing von Bedeutung ist, sagt einmal: „Die Natur hat einen unermesslichen Plan, der menschliche Künstler hingegen wählt sich den Umfang. Er wird den idealistischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Teile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreuet hat, versammelt er in einem Gesichtspunkte“.[1] In dieser Weise verlangt auch Lessing Idealisierung der Wirklichkeit, da eben dadurch der Wahrheit näher zu kommen ist, und er antwortet, wenn sich ein Dichter auf die Geschichte beruft, dass auch diese Grausamkeiten zeige, Schaudern erwecke, „so wird es seinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zusammenhange der Dinge haben“.[2] Er verdammt ebenso den Dichter, welcher uns tadelnswerte Eigenschaften bewunderungswürdig erscheinen lässt,[3] wie den Maler, der sich hässliche Gegenstände zum Vorwurfe wählt.[4] Doch tadelt Lessing solche Kunstschöpfungen weniger wegen ästhetischer Rücksichten in unserm heutigen Sinne, als ihrer weitern Wirkungen halber. Denn Lessing gibt zu, dass es einem wahrhaften Dichter möglich sei, uns auch für sonst nicht lobenswerte Eigenschaften einzunehmen, selbst hinzureissen, dass man des Vergnügens der Nachahmung wegen Gegenstände gerne sieht, die man sonst vielleicht nicht ansehen mag; doch wäre das Vergnügen der Illusion nicht Kunstfreude, nicht Läuterung. Der Dichter soll das Gute als schön, das Böse als hässlich darstellen.[5] Schönheit ist die höchste Bestimmung für den Maler. Lessing verlangt damit nicht, dass der Künstler die Natur verschönere, sondern, dass er nicht karrikiere. Seine anderweitigen Anschauungen rechtfertigen diese Forderung. Ordnung und Zweckmässigkeit sind überall und so dürfen sie in einem Kunstwerke

[1] „Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste , vgl. 70. St. „Hamb. Dramat.“.

[2] 79. St. „Hamb. Dramat.“. [3] Brief vom 18. Dezember 1756.

[4] a. a. VI. T., S. 24. [5] 34. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

nicht scheinbar fehlen. Die Malerei z. B., wenn sie Hässliches zu ihrem Gegenstande wählt, hat nicht die Mittel, uns die Schönheit in dieser Hässlichkeit zu zeigen, sie ist nicht im Stande die nacheinanderfolgende Ordnung auszudrücken, so halte sie sich an die im Nebeneinander, an die regelmässigen Körper. Umgekehrt der Dichter, dessen Mittel, nicht eine räumliche Ordnung darzustellen geschaffen sind, der uns immer nur Teile, nie aber ein ruhiges Ganzes liefern kann, muss das Sein in Werden, die Körper in Handlung auflösen.[1] Auch kann der Dichter eher das Hässliche verwenden. „Der Dichter allein besitzt das Kunststück mit negativen Zügen zu schildern und durch Vermischung dieser negativen mit positiven Zügen zwei Erscheinungen in eine zu bringen".[2] Solchergestalt kann also das Hässliche in der Plastik nicht zu seiner Geltung kommen wie in der Poesie. Denn „die poetischen Gemälde sind von unendlich weiterem Umfange als die Gemälde der Kunst"[3] (d. h. der bildenden). So z. B. muss diese bei Personifizierung eines abstrakten Begriffes nur das Allgemeine und Wesentliche ausdrücken und auf alle Ausnahmen dieses Allgemeinen und Wesentlichen verzichten, „denn dergleichen Zufälligkeiten des Dinges würden das Ding selbst unkenntlich machen".[4] Und an der Kenntlichkeit ist der Kunst nach Lessing zumeist gelegen. Er verlangt, dass man sie leicht erfasse, worauf wir noch zurückkommen. Diese Unterscheidung von poetischer und bildender Kunst geht schon von Aristoteles aus, der alle Künste als nachahmende Darstellungen, in drei Punkten von einander unterscheidet: Erstens im Darstellungsmittel, zweitens im Darstellungsobjekt, drittens in der Darstellungsweise. Davon ausgehend, bekämpft Lessing im „Laokoon" die Ansicht, als ob Poesie und bildende Kunst sich nur durch die Mittel von einander unterscheiden, welcher ästhetische Begriff von Horaz' „Ut pictura poësis" ausgeht, dann in Dubos (hauptsächlich aber in der Renaissance) seine Vertreter gefunden hat. Lessing lässt von den sich unterscheidenden Mitteln auch das Objekt abhängig sein und zwar nach demselben Prinzipe, dass jede Kunst durch die ihr zu Gebote stehenden Mittel auf verschiedene Sinne in uns wirkt, verschiedene Gefühlssphären in uns berührt, alle Künste aber eine Einheitlichkeit in unserm Fühlen herstellen sollen. Ich berufe mich wieder auf die schon zitierte Stelle aus dem 77. Stück der Drama-

[1] Und darum verwirft Lessing alle malende, beschreibende Poesie.

[2] Laokoon, S. 72. [3] „Wie die Alten den Tod gebildet".

[4] Ebenda.

Digitized by Google

turgie: „Alle Gattungen können nicht alles bessern; — was aber jede am vollkommensten bessern kann, worin es ihr keine andere Gattung gleich zu tun vermag, das allein ist ihre eigentliche Bestimmung“. Malerei von Poesie hat auch Diderot in seinem Taubstummenbrief zu trennen versucht. Und dieser „deutsche Kopf“, wie ihn Ste. Beuve nennt, dieser Aufrührer der grössten Ideen, sowohl der Rousseauischen von der natürlichen Güte des Menschen, den Schäden der Zivilisation, wie des Transformismus vor Bonnet und Darwin, durch seine Worte: „Les organes produisent des besoins, et les besoins produisent des organes“,[1] dieser Urheber der Kunstkritik und Verfechter der Toleranz hatte einen mächtigen Einfluss auf Lessing ausgeübt. Sie waren einander so nah verwandt, dass man Lessing den deutschen Diderot und Diderot den französischen Lessing genannt hat. Diesen Einfluss Diderots gesteht Lessing selbst am besten zu. In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung von Diderots Theater 1760 sagt Lessing, dass sich nach Aristoteles kein philosophischerer Kopf mit dem Theater abgegeben hätte wie Diderot; in der Vorrede zur zweiten Ausgabe von 1781 unterrichtet uns Lessing, dass sein Geschmack ohne Diderots Lehren und Muster eine ganz andere Richtung bekommen hätte und zwar schwerlich eine, mit der sein (Lessings) Verstand zufriedener gewesen wäre. Im 48. Stücke der Dramaturgie nennt er Diderot den besten französischen Kunstrichter. So müssen wir in Lessings Einteilung der Künste, besonders, indem er der Malerei den einen, fruchtbaren Moment zuweist, an Diderots Einfluss denken. Die materielle Kunst oder die Plastik kann uns also einen zeitlichen Zusammenhang, eine Handlung nicht vorführen; sie muss daher das Typische, das Charakteristische in einen Augenblick zusammenfassen. Es erwächst daraus die Forderung, dass dieser Augenblick nicht ein gleichgültiger, und nicht der höchste sei. Er muss seine Vor- und Nach-Geschichte ahnen lassen. Der höchste Augenblick aber lässt sich kaum von der Phantasie weiterspinnen; der transitorische oder vorübergehende weiss uns auf die Dauer nicht zu fesseln. Der Augenblick jedoch, den sich die bildende Kunst zu wählen hat, muss so sein, dass sich aus ihm der weitere Verlauf ergibt, sowie dass er uns hinzudenken lässt, wie es dazu gekommen ist, dass er selber entstanden; also der fruchtbare, zusammenhängende oder der „moment frappant“, wie ihn schon Diderot aufstellte. Auch

---

[1] Siehe Emile Fagnet, le 18. siècle „études litt.“, 13. édit., Paris 1894.

Digitized by Google

Harris, mit welchem Lessing sich sehr merkwürdig berührt, ohne dass man genau weiss, ob ein Einfluss vorhanden, scheidet die Künste nicht nur in Bezug auf ihre Form, sondern auch in Bezug auf ihren Inhalt. Und so wie hier die Künste der Werke etwas Fertiges geben müssen (Malerei, Skulptur etc.) die Künste der Energie aber selbst werdend vor uns hintreten und folglich selbst eine lebendige Handlung darstellen (wie Musik, Tanz und Poesie) ist auch Lessings Einteilung im Laokoon, in Künste der Coexistenz und solche der Succession, eine Einteilung in Künste der Ruhe und Künste der Kraftentfaltung. (Wie Diderot einen Sokrates, so hält Lessing philosophische Wahrheiten für bühnenfähig).

Nur mit dieser Erklärung können wir auskommen, um Lessings Vernachlässigung der Musik nicht als gänzlichen Mangel bei einem Kunstrichter zu verurteilen. Die Musik soll nach Lessing Handlung darstellen. Wieso? fragen wir mit Recht. Es ereignet sich, es geschieht ja nichts in ihr; aber mit Harris verstehen wir, dass die Musik selbst ja Handlung ist, dass mit dem letzten Ton auch die Energie aufhört, und sie darum auch zu den Künsten der Succession gehört. Die Schauspielkunst nun steht nach Lessing zwischen Poesie und bildender Kunst mitten inne. Die Kunst des Theaterdichters ist für die lebendige Malerei des Schauspielers bestimmt und „dürfte sich deswegen an die Gesetze der materiellen Malerei strenger halten“.[1] Der Schauspieler dürfte somit weder entsetzliche Verzerrungen, noch starre Unbeweglichkeit zeigen, sonst verfehlt er die Aufgabe seiner Kunst, uns unter allen Gestalten und zu allen Zeiten zu rühren. Wie Lessing sich alles natürlich ausgebeten haben will, so duldet er auch in der Kunst keine allzu grosse Freiheit mit dem Zufall, wenn jedoch davon die Rede ist, ob man Gespenster und dergleichen in der Kunst bestehen lasse, oder ob man sie aus ihr entferne, da zeigt sich der Antipode Gottscheds und aller ähnlicher Rationalisten; da fragt Lessing, ob wir in unsern Einsichten so weit gekommen sind, die Unmöglichkeit davon zu erweisen, und er antwortet: Nein! Und so lebt von jedem Aberglauben, der nicht durch gründliche Vernunftüberzeugung total vernichtet wurde, ein Stümpfchen fort, welches der Künstler wieder entzünden kann. Es ist der Same in unserer Einbildungskraft, den der Dichter zum Keimen bringen kann.[2] Nur ist es nicht das Ausserordentliche, nicht die Verwicklung, was auf unsere

[1] „Laokoon“, S. 35. [2] 11. St. „Hamb. Dramat.“.

Phantasie wirkt, sondern das uns Innerlich-Verwandte. Zwischen dem, was der Dichter darstellt und dem, was wir mehr oder weniger deutlich empfinden, muss ein gewisser Zusammenhang bestehen. Zusammenhang! wäre der prägnante Ausdruck für Lessings Hauptforderung. Nicht nur vom Dichter im Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung, nicht nur vom Maler in ebenmässigen Körpern, in ausdrucksvollen Situationen, sondern auch vom Musiker. Er solle keine Affekte abbrechen, um neue zu erwecken.

In einer Symphonie muss nur eine Leidenschaft herrschen, und jeder besondere Satz eben dieselbe Leidenschaft bloss mit verschiedenen Abänderungen ertönen lassen oder in uns zu erwecken suchen. „Wer mit unserem Herzen sprechen und sympathetische Regungen in ihm erwecken will, muss ebensoviel Zusammenhang beobachten, als wer unsern Verstand zu unterhalten und zu belehren denkt“.[1] Was Tolstoi gegen manche grosse Tondichter klagt, dass man sie nicht verstehe, wäre auch nach Lessing ein Hauptfehler des Tonkünstlers. Denn: „Sein Werk soll kein Rätsel sein; sein Lob wächst mit jeder Verständlichkeit und seine Absichten merken, heisst ihm zugestehen, dass er sie erreicht hat“.[2] Und Absicht ist ja in jedem Werke des Genies, während nur die kleinen Künstler sich mit dem absichtslosen Gebrauche ihrer Mittel befriedigen.[3] Schon Descartes hat von der Musik verlangt, dass sie, um zu gefallen, den Sinnen nicht konfus erscheine, damit diese nicht erst arbeiten müssen, den Gegenstand zu erkennen und zu unterscheiden. Nur ein solcher befriedigt die Sinne. Diese Deutlichkeit, die der Philosoph 1618 für die Musik fordert, hält später Boileau überhaupt für ein Prinzip ästhetischer Wirkung, da die ästhetische Freude darin besteht, dass eine der vielen verworrenen Vorstellungen des menschlichen Geistes diesem deutlich wird. Auch Fénélon vertritt die Ansicht, dass ein Autor in seinen Gedanken nichts zu suchen übrig lasse. Lessing nun aber will nicht geradezu, dass die verworrenen Vorstellungen durch die Kunst deutlich gemacht werden, sondern, dass es des Künstlers Absicht sei, diese verworrenen Empfindungen in Einklang mit den deutlichen zu bringen, das was Kant als ästhetisches Prinzip genial durchführen soll. Aber alle diese „Regeln selbst waren leicht zu machen, sie lehren uns, was geschehen soll, ohne zu sagen, wie es geschehen soll“.[4] Das Uebrige ist einzig Sache des Genies. Es ist nicht uninteressant

[1] 27. St. „Hamb. Dramat.“. [2] Ebendaselbst.
[3] 34. St. „Hamb. Dramat.“. [4] 26. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

Lessings Auffassung des Genies kennen zu lernen. Das Genie ist für Lessing gleichsam der Gott im Kleinen, wie ihm Gott das grosse, unendliche Genie ist. Dem allein ist das Unmögliche möglich, das Verworrene geordnet; es lacht über alle Grenzscheidungen der Kritik. Nur der natürliche Gang, nur ineinander gegründete Begebenheiten, nur Ketten von Ursachen und Wirkungen können es beschäftigen. Das Genie ist selbstschöpferisch. Sein Reichtum besteht in dem, was es aus sich, aus seinem eigenen Gefühle hervorzubringen vermag. Es wird für einen Vorfall aus der Geschichte eine Reihe von Ursachen und Wirkungen erfinden, nach welcher alles nicht wohl anders als geschehen muss und wird die Möglichkeit nicht bloss auf die historische Glaubwürdigkeit gründen. Wir finden hier und in der Abhandlung „wie die Alten den Tod gebildet“, eine Andeutung jener Erfassung der Vergangenheit, wie sie Herder und die Schlegel als den historischen Sinn aufstellten, wie sie Aug. Thierry für den Geschichtsforscher fordert und Michelet erfüllt. Lessings Unterscheidung vom Altertumskrämer und Altertumskundigen; jener hat die Scherben, dieser den Geist des Altertums geerbt; jener denkt nur kaum mit seinen Augen, dieser sieht auch mit seinen Gedanken. Ehe jener noch sagt, „so war es, weiss dieser schon, ob es so sein könne“ [1] — ist verwandt mit Aug. W. Schlegels Ausspruch in seinen Berliner Vorlesungen: Das Studium der Geschichte müsse durch Divination ergänzt werden, sowie mit Fr. Schlegels Athenäumfragment, der Historiker wäre ein rückwärts gekehrter Prophet. Dieses Prophetische, diese divinatorische Ergänzung, ist nach Lessing nur vom Genie möglich. Das Genie darf gegen alle Gelehrsamkeit verstossen, nur nicht gegen seine eigenen inneren Gesetze. So verzeiht auch Aristoteles Pindar eher, dass er die Hindin mit goldenem Geweih darstellt, als wenn er sie unkenntlich machte.[2] Dem Genie ist es erlaubt, tausend Dinge nicht zu wissen, die jeder Schulknabe weiss,[3] aber der kleinste Fehler in seinen Charakteren wird nicht durch die strengste Regelmässigkeit aufgewogen.[4] Dieses Geschöpf des Künstlers, der Charakter nämlich, muss so geschaffen sein, dass in ihm gegründet seien die Vorfälle, die sich für ihn und andere ergeben, nach einer Art von prästabilierter Harmonie. Auf diese Weise ist die Kunst philosophischer als die Geschichte. Wie schon Plato meint, der müsse

[1] „Wie die Alten den Tod gebildet“, a. a. O.
[2] „Poetik“ a. a. O., 25. Kap. [3] 34. St. „Hamb. Dramat.“.
[4] 46. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

kein schlechter Maler sein, der ein Modell aufgestellt, wie der schönste Mensch aussehen sollte, wenn auch ein solcher Mensch gar nicht existierte,[1] und auch der Dichter die Dinge, die er nachbildet nicht kennen muss, so ist für Lessing die Nachbildung durch das Genie eine durch gewisse, ihm innewohnende Gesetze und nicht durch das Vorgefundene bestimmte. Verstösst das Genie zur Erreichung seiner Absichten gegen sonst aufgestellte Gesetze, so vergesse man die Lehrbücher und untersuche nur, ob es die höheren Absichten erreicht hat.[2] „Ein Genie kann nur von einem Genie entzündet werden“,[3] doch lässt sich weder einem etwas plündern, noch kann eines irgend was von einem andern entlehnen. Es muss ja alles aus einem Gusse sein, die kleinsten Teilchen so in und für einander passen, dass kein Rädchen aus einem sich in das Werk des andern hineinfügen lasse. Ein Genie kann dem andern sein, was dem Landschaftsmaler die camera obscura. Sein Werk wächst gleichsam aus ihm heraus nach einem einheitlichen Plane; Plan aber, Absicht und Hervorbringen werden Eines, Gott ähnlich; denn auch die unendliche Natur, das Werk eines unendlichen Geistes, ist nach einem Plane, oder wenigstens soviel wir von Gottes Weisheit nur in Beziehung zur menschlichen reden können.

In einem Briefe, von dem bereits die Rede war, kämpft Lessing gegen die Notwendigkeit der Illusion an und erklärt die tragische Lust aus einer Steigerung des Ichgefühls, indem jedes Gefühl, als solches, abstrahiert von der realen Reaktion, Lust gewährt.[4] Es sind jedoch nicht blosse Inhaltsgefühle, denen jeder reale Gegenstand genommen ist, und welche nur in unserer Vorstellung existieren; sondern es ist das Bewusstwerden, dass wir diese Vorstellungen empfinden, was für Lessing der ästhetischen Freude zu Grunde liegt. Hält Lessing auch hier die Illusion für keine ausreichende Erklärung der tragischen Lust, so bleibt er doch ferne von Schillers Idealität der Bühne gegenüber, ganz entgegen aber der romantischen Ironie. Denn Lessing hält es für einen Fehler des tragischen Dichters, den Zuschauer an die Illusion zu erinnern; sogar die Anwendung der Worte wie Bühne und erdichten sind hier nachteilig.[5] Da die Illusion des Dramas weit stärker ist als die einer blossen

[1] Walter, „Geschichte der Aesthetik im Altertum“ (Lzg. 1893, S. 441 f.
[2] 48. St. „Hamb. Dramat.“. [3] 17. Brief, IX. T.
[4] Brief an Mendelssohn vom 2. Februar 1757.
[5] 42. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

Erzählung. interessieren uns die Personen weit mehr, und darum gehört zur Vollständigkeit ein befriedigendes Ende.[1] Das befriedigende Ende gehört zur Vollständigkeit der Fabel, und Lessing beruft sich auf Aristoteles, der dem tragischen Dichter vornehmlich die gute Abfassung der Fabel empfiehlt. Denn die Fabel als Nachahmung einer Verknüpfung von Begebenheiten, deren Ganzes eine Handlung ist, wird auch die grössere oder kleinere Vollkommenheit der Tragödie, je nach der Art und Verbindung dieser Begebenheiten bestimmen.[2]

Unter den sechs Bestandteilen des Trauerspiels ist die Fabel für Aristoteles der wichtigste.[3] In der Abfassung der Fabel zeige sich die Kunst des Dichters, im organischen Aufbau, wo die Teile derartig zusammenhängen, dass durch Verschiebung eines Teils eine Verrückung des Ganzen stattfindet. Teilweise kann man ja Aristoteles recht geben; in dem Fabelaufbau zeigt sich die Handlung, sowie der Charakter durch diesen und dieser durch den Charakter bestimmt wird. Platon tadelt die Erfindung schlechter Handlungen der Götter, da sie nicht dem Wesen der Götter entsprechen, und so wird mit der Handlung „der Charakter der eigentliche Gegenstand der dichterischen Darstellung“.[4] Auf diese Weise begreifen wir die hohe Ansetzung der Fabel, die ja Handlung und Charakter abspiegeln soll. Durch sie kann sich zeigen, inwieweit die Dichtkunst philosophischer ist als die Geschichte. „Der Kern der Dichtung, die Erfindung des Mythus, um dessentwillen Plato den Dichter schlechthin den Mythologen nannte, wird von Aristoteles nicht in so enge Beziehung zur schöpferischen Begabung des Dichters gebracht. Er scheint hierin vielmehr der verstandesmässigen Ueberlegung und Erfahrung mehr Bedeutung beizulegen, wenn er sie dem reiferen Alter des Dichters vorbehält“.[5] Inwieweit das auf Aristoteles stimmt, gehört nicht hierher, für Lessing aber ist auch die Erfindung des Mythus, der Fabel, ein Beweis und Masstab des Dichtergenies.

Die Diktion ist weder von Aristoteles, noch weniger von Lessing so hoch angeschlagen wie bei den Franzosen, welche dieser zuweilen den höchsten Rang in der Dichtkunst anweisen; ich meine die rhetorische Poetik, die in Eustache Deschamps einen Gesetzgeber und in Guillaume Machault einen Begründer fand, sich durch das 14. und 15. Jahrhundert hindurch erhielt und teilweise von Ronsard und der Pléiade, hauptsächlich aber von Malherbe zugestutzt aufs

[1] 35. St. „Hamb. Dramat.“. [2] 38. St. „Hamb. Dramat.“.
[3] „Poetik“ a. a. O., 9. Kap. [4] Walter a. a. O., S. 463. [5] ibidem, S. 723.

Digitized by Google

16. und 17. Jahrhundert überging. Lessing jedoch hält die Form für eine Hülle, die sich der Inhalt selbst schafft. So beantwortet er auch die Streitfrage, Reim oder Reimlosigkeit dahin, dass diese Sache dem einzelnen Dichter überlassen werden müsse. „Der Styl leiht seinen Glanz von der Wahrheit“.[1] Ich wiederhole meine Interpretation, dass der Stoff sich gewissermassen seine Form schafft, sowie das Genie seiner angeborenen Sprache eine Form erteilen kann. Wenn wir Lessing also einer Gruppe einzureihen hätten, so wäre es in die der Inhalts- und nicht in die der Formalästhetiker.

Der Inhalt ist das Wertbestimmende, und das ist eben seine mehr ethische als ästhetische Konzeption der Kunst. Während nach Schiller die Form den eigentlichen Kunstgenuss bestimmt, besteht nach Lessing ihre Wichtigkeit darin, dass in dieser oder jener Form dieser oder jener Inhalt am wirksamsten und besten in die Erscheinung tritt. Sehr oft sind Lessings ästhetische Forderungen parallel mit seinen ethisch-philosophischen Anschauungen. Wie er in seinen Gedanken über Freiheit und Notwendigkeit, sowohl die Handlungsweise Gottes als die der Menschen von Bewegungsgründen geleitet sein lässt, so fordert er, dass kein Dichter so unphilosophisch denke, anzunehmen, ein Mensch könne das Böse um des Bösen willen wollen. „Ein solcher Mensch ist ein Unding“.[2] In dem erwähnten Briefe vom 2. Februar 1757, wo Lessing die zweierlei Affekte unterscheidet, gesteht er die Einfühlung nicht nur zu, sondern er erklärt sogar, dass diese Art Affekte immer angenehm ist, da hinter ihr keine reale Ursache steht. Ihm ist aber dies Scheinempfinden nicht genügend, nicht ausreichend für seine starke, lebenskräftige Natur, nicht ausreichend für seine Grundansichten. So schlägt er die Brücke zwischen Kunst und Moral, zwischen Theater und Leben durch das Mitleiden. Schon Dubos in seinen „Réflexions sur la poesie, peinture et musique“ 1719 hat nur eine quantitative Unterscheidung zwischen Wirklichkeits- und Kunst-Eindruck. Wie aber Lessing bei seiner Forderung echter Affekte, Mitfühlung statt Einfühlung für andere Kunstgenüsse beharren würde, ist nicht einzusehen. Wie erklärt er etwa Affekt ohne Gegenstand in der Musik? Aber Lessing hat darin nicht die Unterscheidung Dubos, der Musik als subjektiv natürlicher Kunst, aufgenommen, sondern auch diese einen Gegenstand, einen Gedanken ausdrücken lassen, somit kann sie echte Affekte erregen.

---

[1] XVI., Antigoeze, 147. [2] 2. St. „Hamb. Dramat.“.

Digitized by Google

Es unterscheidet sich jedoch die Handlung, welche durch die Musik ausgedrückt wird, von der durch Poesie und innerhalb der Poesie die Handlung des Dramas von der des Epos, der äsopischen Fabel und anderer Gattungen. Die Illusion des Dramas ist die stärkste, die Personen und ihre Schicksale interessieren uns weit mehr als in der übrigen Poesie und die Handlung muss, wie bereits gesagt, unser Gefühl versöhnend schliessen. Hingegen hat die äsopische Fabel die Absicht, „unsern Verstand zu unterrichten, gleichviel, ob es durch eine vollständige Handlung geschieht oder nicht“.[1] Das Schicksal der Personen in der moralischen Erzählung interessiert uns weniger, und ihr Charakter ist auch nur insofern wichtig, als er sich mit der vorgetragenen Lehre rascher verbinden lässt. Daher der allgemein bekannte, unveränderliche Charakter der Tiere, die der Fabulist zu moralischen Wesen erhebt.[2] Ausserdem, und darin ist die Fabel dem Drama wesentlich entgegengesetzt, ist sie bestrebt, unsere klare, lebendige Erkenntnis eines moralischen Satzes beabsichtigend, die Erregung der Leidenschaften zu vermeiden, und auch darum bedient sie sich der Tiere, denen unsere Teilnahme in so viel schwächerem Masse gilt. Wie die Tragödie unser Mitleid, die Komödie unser Einsehen und die Vermeidung des Lächerlichen zum Ziele hat, so kommt es dem Epos zu, unsere Bewunderung wachzurufen. Hier muss das Unglück des Helden nicht in seinem Charakter, sondern in äussern Hindernissen bestehen, in deren Besiegung er sich von seiner besten Seite zeigen kann. Es muss gleichsam als Folie für seine Taten dienen. Die Verbindung von Charakter und Unglück ist hier unnötig, es muss weder eines durch das andere verschuldet, noch verursacht sein, wie in der Tragödie.[3] Das Epos ist nun weniger von der begrifflichen Erkenntnis als andere Poesie entfernt, steht ihr aber viel weiter als die Fabel, die eigentlich nicht mehr dem Reiche der Poesie angehört. Wie Lessing nun die Fabel

[1] 35. St. „Hamb. Dramat.“.

[2] Abhandlung über die Fabel: da die Tiere überhaupt so viel gemeinsames mit dem Menschen haben, wie Rückert so treffend definiert. „Aus jedem Tiere guckt ein Stückchen Mensch hervor und jeden Menschen zupft die Tierheit noch am Ohr“.

[3] Goethes Auffassung des Epos beruht ganz auf Lessings Theorien. Nicht nur zeigt er es in „Hermann und Dorothea“, sondern auch in den Worten: „Die Personen im Epos stehen am besten auf einem Grade der Kultur, wo die Selbsttätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt“ u. a.

Digitized by Google

gegen Poesie und Didaktik abgrenzt, so unterscheidet er das Epigramm von den andern kleinen Gedichten, in der Anordnung der Teile und dem Eindrucke, den solche und so geordnete Teile machen.[1] Diese sind: Erwartung und Aufschluss, und sollen so ausgeführt und geordnet werden, dass sie zusammen ein Bild voller Leben und Seele ergeben. Der Umfang wird von der gegenseitigen Abhängigkeit der Teile bestimmt, d. i. wieviel durch die Kürze oder Ausführlichkeit des einen Teils, der andere an Deutlichkeit gewinnt. Dem lyrischen Gehalte des Epigramms wird Lessing nicht vollständig gerecht, wie der Lyrik überhaupt. Aber auch diesen Mangel hat Lessing mit Aristoteles gemein. In der Vorrede zur Uebersetzung der Poetik Aristoteles, sagt Gomperz: „Ich glaube nicht, zuviel zu behaupten, wenn ich sage, dass Aristoteles für die lyrische Poesie einfach kein Auge besitzt“. Dass Lessing hierin Aristoteles so ganz folgt, scheint in Lessings klarer Denkweise, in seiner überzarten, feinen Gemütsverfassung gegründet zu sein. Diese überfeine Diskretion, dies schamhafte Verbergen aller Gefühlsvorgänge war Lessing auch in seinem Privatleben eigen. Man denke z. B. an seine gewaltige Erschütterung beim Tode von Ewald Kleist oder von Eva König, und wie wenig davon zum Ausdrucke kam. Wie er empört ist, dass ein Freund Kleist's eine Grabrede halten will und Gleim beschwört, es nicht auch zu tun. Lessings unlyrischer Natur scheint es unmöglich, dass man einen wirklichen Schmerz äussern könne. Wie wenig lyrisch, wie herzzerreissend witzig sind seine Worte über den Tod von Frau und Kind. Lessings Erleichterung bestand nicht, wie die Goethe's, indem er seiner Göttergabe, zu sagen, was er litt, sich bediente, sondern Lessing fand Heil in der Tätigkeit, jeden Gefühlserguss verschmähend. (Denn ausser den zwei obenerwähnten Unfällen, gab es ja noch ein Unglück, worüber sich Lessing nie gegen seine Freunde ausgesprochen; dieses war seine schaurige Einsamkeit, sein geistiges Alleinstehen.[2]) Lessing war also eine dramatische und keine lyrische Natur, und so ist ihm das Drama die höchste Kunst, die Lyrik fast keine. Das ist ein Mangel, der sich in Lessings Fabeltheorie, sowie in seiner Epigrammenlehre zeigt. Einerseits vom Prinzipe ausgehend, dass Dichtung nicht beschreibend, sondern handelnd sein müsse, andererseits da Lessing für die Lyrik kein Organ besass, wird er

---

[1] Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm, X. T., 94 f.

[2] Heine, „Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“.

Digitized by Google

der Kunstleistung La Fontaines ungerecht.[1] Er schränkt die Fabel auf eine sinnlich anschauliche Erkenntnis ein und möchte ihr jede Belustigung und Unterhaltung, man möchte sagen, jeden künstlerischen Aufschwung entziehen. Er verweist sie somit in die Rhetorik. Das Epigramm wieder ist für Lessing mehr Fiktion als Empfindung, während Herder, diese Lessing'sche Theorie als zu enge bezeichnend, das Epigramm als ein Erlebtes, als ein Gelegenheitsgedicht im Sinne Goethe's auffasst.[2] Auch Horaz' angegriffene lyrische Ergüsse rettet Lessing als unerlebt, als Fiktion. Vielleicht dachte Lessing an Klopstocks Lyrik und an die Anakreantiker seiner Zeit, doch erkennt er, dass Ergüsse wirklicher Erlebnisse ästhetisch seien.

Bei Heranziehung all dieser Momente bleibt der Wolffische Einfluss auf die Fabelauffassung Lessings zwar bestehen, kann aber nicht als alleiniger oder wichtigster betrachtet werden. Aristoteles (wie Plato schon) versteht unter Kunst Nachahmung und nicht Ausdruck innerer Seelenerlebnisse. Bei Plato ist das selbstverständlich, indem auch das Schaffen Gottes mehr ein Nachbilden ist, abgerechnet die Ideen, die ewigen Urbilder, die Gott im wahren Sinne des Wortes schuf. Aristoteles und später Seneca halten die Künste für Nachahmungen der Natur „Omnis ars naturae imitatio est". — Auch Lessing nimmt das herüber, ohne es aber auf die innere Natur, auf die Welt der Empfindungen auszudehnen. Er selbst findet in der Kunst mehr im Beobachten als im Anschauen den Genuss und verlangt, sie solle beiderlei gewähren. Er ist auf Seite Rousseaus, wenn das Höchste der Kunst nur darin besteht, uns zu unterhalten (so gibt er Plato recht, die Künstler aus dem Staate ausgewiesen zu haben, wenn sie die Kunst dazu anwenden, uns das Unrechte angenehm zu machen), er ist auf Seite Dalemberts, wenn die Kunst auch andere Ziele und Zwecke kennt. Die Kunst steht nicht neben dem Leben, sondern in demselben, sie steigert es, und sie verleugnet es nicht. So betrachtet, wird auch die Kunst ein Erziehungsmittel zu reinem Handeln. Lessings Aesthetik ist grösstenteils Technik.

Lessings ästhetische Schriften sind, um Dichter, um Künstler zu bilden und weniger um unser inneres Erlebnis in seine tiefsten Tiefen zu verfolgen; nur gelangt er durch eine Analyse der Gefühle,

---

[1] Als Entschuldigung diene, dass ein französischer Kunstrichter wie Boileau diese Fabeln mit Stillschweigen übergeht, und ein Dichter wie Lamartine sie missversteht.

[2] Suphan V, 338 ff.

Digitized by Google

die die bestehenden Werke in uns wachrufen zu einer Induktion, weshalb sie uns gefielen zu einer Deduktion, wie die Werke beschaffen sein müssen, um uns zu gefallen.

Bei Behandlung von Lessings Aesthetik kann man nicht eine seiner wichtigsten Entdeckungen übergehen; ich meine die Entdeckung, wie die Alten den Tod gebildet. Diese Abhandlung Lessings ist vom Jahre 1769. Um fünf Jahre früher war Winkelmanns Geschichte der Kunst des Altertums erschienen und um fünfzehn Jahre früher dessen „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke“. Lessing erwähnt seiner in dieser Abhandlung, aber auch ohnedies erkennt man darin Winkelmanns Auffassung der Antike. Wenn nicht gerade von edler Einfalt und stiller Grösse die Rede ist, so sieht man doch, wie die Griechen das Leben und den Tod in heiterer, unschuldiger Sorglosigkeit hinnehmen. Dann wieder werden wir hier leicht die Grundprinzipien des „Laokoon“ wiedererkennen; die Dichtkunst könne auch das Grässliche schildern, die bildende Kunst hingegen wäre diesbezüglich auf das Typische, Allgemein-Erkennbare beschränkt. Lessing stellt hier seine durch antiquarische Studien begründete Ueberzeugung fest, die Alten hätten den Tod als Bruder des Schlafes mit umgekehrter Fackel gebildet, gegen die bestehende Ansicht, die Alten hätten den Tod als Gerippe abgebildet. Lessings Annahme wurde in der nachkommenden Künstlerwelt Dogma und gab ihr eine veränderte Richtung. Ich erinnere an „die Götter Griechenlands“ von Schiller, sowie an die Worte in der „Resignation“ „Der stille Gott taucht seine Fackel nieder“ u. a. Tod und Schlaf sind nach Lessing als ein Brüderpaar von der antiken Kunst aufgefasst worden, die Nacht als beider Mutter. Der Tod unterscheidet sich erstens durch die gesenkte Fackel, dann indem er durch einen Krug, einen Kranz oder durch einen Schmetterling gekennzeichnet wurde; der Schlaf hat das Horn, woraus er den Segen auf die Schlafenden schüttet, als Kennzeichen. Der Tod, der eigentlich nichts Schreckliches an sich hat, wurde auch von den Griechen nicht als solches angesehen. Sterben ist nicht an und für sich, aber durch die Art, wie, höchstens schreckhaft. Ein grausiges Sterben kann vom Dichter wohl geschildert werden. Die bildende Kunst jedoch, die das Typische zu wählen gezwungen ist, da sie sonst unkenntlich wird, kann darum nicht alle Arten des Sterbens, sondern nur den Tod durch gewisse Merkmale darstellen. Auf die Frage, die sich Lessing im Namen eines Gegners

Digitized by Google

selbst stellt, warum könnte nicht die Kunst ein doppeltes Bild für den Tod gehabt haben, antwortet er, indem er an die Art der Alten erinnert, eine grässliche Idee immer durch gemilderte Ausdrücke anzudeuten, durch Umwege diese Wahrheit anzuzeigen. Statt z. B. zu sagen, jemand wäre gestorben, wählten sie die sanftere Form: er ist nicht mehr,[1] etwas, das, noch heute bei Juden gebräuchlich ist. Und so ist das sanftere Bild des Todes wohl am besten durch einen etwas traurigen, tieferen Schlaf angedeutet. Eine neue Einwendung, dass das Gerippe nicht das antike Bild des Todes sei, ist die, dass die Schrecken des Todes überhaupt erst entstanden sind, seitdem eine geoffenbarte Religion es gelehrt hat, den Tod als Lohn der Sünde zu betrachten. Doch auch diese Religion lehrt weiter, den Tod des Frommen für erquickend zu halten, und so „kann uns nur die missverstandene Religion von dem Schönen entfernen, und „es ist ein Beweis für die wahre, für die richtig verstandene wahre Religion, wenn sie uns überall auf das Schöne zurückbringt“. Dieser Ausspruch in Lessings Munde berührt uns eigentümlich. Die wahre Religion bringt uns also nicht allein auf das Gute, wie sie unser Handeln durch Gewohnheit regelt, was später bewusste ethische Prinzipien werden; sie bringt uns nicht allein auf die Wahrheit, wie sie unserer Vernunft gewisse unfassbare Probleme zu durchdenken aufgibt, Lichtblicke auf den Weg der Erkenntnis vorauswirft; sie nähert uns auch dem Schönen. Wohl gibt es für Lessing kein Schönes ohne Gutes, keine Kunst ohne innere Erhebung, aber das Gute allein ist nicht das Schöne, Besserung ist nicht das alleinige Prinzip der Kunst. Ethik und Aesthetik durchdringen sich gegenseitig, weil sie beide darin bestehen, den Menschen fördernd und einheitlich zu erziehen. Zum edlen, mitleidigen, begreifenden, verzeihenden Menschen erzieht ihn die Kunst, zum Schönheitsliebenden, das Erhabene anerkennenden, die äussere und innere Harmonie vereinenden erzieht den Menschen die Moral, die Geschichte, sowie die Religion. In dieser Auffassung der Aesthetik treffen Lessings Psychologie, Ethik und Geschichtsphilosophie zusammen.

---

[1] Sowie schon die Wörter Eumeniden und Parzen den Euphemismus der Alten bezeugen.

Digitized by Google

Nachwort.

Zum Schlusse können wir sagen: In Einem war Lessing Spinozist, indem er nämlich alles Geschehen in Beziehung zum Unendlichen, zum Ewigen sah. Das hat seinen Geist so geweitet, sein Herz so veredelt. Nichts war ihm darum so zuwider als Enge, als beschränkte Einseitigkeit. „Seine Art zu denken war deutsch, seine Art sich auszudrücken war europäisch" hat Frau von Staël von ihm gesagt; ich halte es für richtiger zu sagen: Lessings Art zu denken war philosophisch, seine Art sich auszudrücken poetisch. Ich sage, seine Art zu denken war philosophisch, denn ist es nicht dies, Alles in Beziehung zum Unendlichen und Allgemeinen zu sehen? und ist es nicht poetisch, wenn er selbst in trockensten Polemiken uns so hinzureissen weiss, dass wir mitkämpfen, mit Spannung und wärmster Teilnahme den Ergebnissen entgegensehen? „With a work of his in our hands, we are in presence of a living man, not of a mere book", sagt ein Engländer.[1] Diese Methode Lessings, die Engel[2] bis auf Bakons metoda initiativa zurückgehen lässt, im Leser Gedanken so fortleben zu lassen, wie man sie selbst empfunden, ist mehr Kunst als Absicht. Wenn Lessing auch zugesteht, dass er auch durch die Phantasie mit auf den Verstand des Lesers wirken will,[3] so ist er doch Poet, wo ihm dies wirklich gelingt, und es gelingt ihm in reichstem Masse. Einer der grössten Kritiker unserer Zeit, hat Lessing den grössten Kritiker des 18. Jahrhunderts genannt. Es ist zumeist diesem kritischen Genie zuzuschreiben, dass Lessing seine philosophischen Ansichten nicht als ein konsequentes System zusammenstellte. Sein Individualismus, seine optimistisch, teleologische Weltauffassung, seine pantheistische Grundanschauung und die Gedanken über Ordnung, Willensfreiheit und Notwendigkeit mussten in Konflikt geraten, was seinem geschärften Kritikerblicke nicht entgehen konnte. Alle diese Anschauungen waren ihm aber gleich wichtig, gleich notwendig, als dass er der Konsequenz eines

[1] Sime: „Lessing, his life and writing", 2 Bände, London (Trübner).

[2] Fragment über Handlung, Gespräch und Erzählung, 1846, S. 71.

[3] 8. Anti. Goeze.

Digitized by Google

Systems halber eine von ihnen hätte aufgeben können. In seinem Kopfe, in seinem Gefühle bildete die Entwicklung den Ariadnefaden aus den Irrgängen; sie ist der Verbindungspunkt der anscheinend sich widersprechenden Ansichten. Die Freiheit kann neben einem Gesetze der Perfektibilität bestehen, das Individuum neben oder in dem Eins-Alles, der Fortschritt neben dem Absoluten. Der Gedanke der Metempsychose ist darum auch nicht als eine vorübergehende Grille aufzufassen, sondern Lessing gelangte dazu, so oft er sich bemühte, seine philosophischen Anschauungen zu vereinigen und sie konsequenterweise zu Ende zu denken. Ohne diese „Hypothese" konnte er sein System nicht zu Ende führen; mit ihr kein philosophisches System aufrichten, welches seiner eigenen Kritik hätte stand halten können. „Le definisseur" nennt ihn Cherbuliez,[1] wie Voltaire Locke genannt, und als Einer, der diesen Namen mehr oder weniger verdiente, konnte er so reiche, mannigfache Ansichten nicht so leicht zusammenstellen, so genau abgrenzen und definieren, wie es der Kritiker in ihm forderte. Doch konnte der Kritiker nicht verhindern, dass uns der Philosoph seine Ansichten, wenn auch zerstreut, so doch in einer aus einheitlicher Ueberzeugung fliessenden Weise bekannt machte, so dass wir hier ähnlich Fritz Mauthner[2] sagen können: der Philosoph Lessing hat uns mehr geschenkt als der Kritiker Lessing.[2] „Lessings Lebenslauf bewegt sich in aufsteigender Linie, nicht zerstreut, aber vielseitig, in überraschendem Fortschritt, der immer neue Fähigkeiten einer reichen Natur zu Tage bringt".[3] Scherer, von dem die eben zitierten Worte herrühren, weist auch trefflich darauf hin, dass die Einflüsse grosser Männer für Lessing nur Hebel zu seiner Selbständigkeit wurden. „Nicht abhängig, sondern frei ist Lessing geworden", und was für seine literarische, kann auch für die philosophische Laufbahn gelten. Durch die gegensätzlichen Einwirkungen, die Lessing von seiner Lektüre erhielt, läuterte und befreite er nur immer mehr seine eigenen Anschauungen.

[1] Victor Cherbuliez, a. a. O.

[2] Lit. Echo, 1. Okt. 1904, „Wie eine Theaterkritik entsteht" sagt Mauthner: Der Dramatiker Lessing hat uns mehr geschenkt als der Kritiker Lessing.

[3] Scherers Literaturgeschichte, XI. Kap., S. 440.

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LVI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Paul Vital Jgnaz Troxlers

Leben und Philosophie

Von
Dr. Jakob Gamper

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Sein Leben und seine Werke	1
II.	Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik	15
III.	Logik	35
IV.	Philosophische Rechtslehre	92
V.	Aesthetik	95
VI.	Ethik	95

Digitized by Google

Meinen Eltern

in

Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.

Es sei mir gestattet, an dieser Stelle meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren *Stein*, *Woker*, *Müller*, *Haag* und *Walzel*, meinen höflichsten Dank auszusprechen, für den reichen, belehrenden Inhalt ihrer Vorlesungen, sowie auch für die herzliche Teilnahme, die sie mir allezeit entgegengebracht haben.

Digitized by Google

I. Sein Leben und seine Werke.

a) Sein Leben.

Troxler wurde am 17. August 1780 zu Münster im Kanton Luzern geboren. Sein Vater war Schneider von Beruf und betrieb nebenbei einen kleinen Tuch- und Eisenladen. Er war ein grosser Bücherfreund und besass eine hübsche Hausbibliothek. Seine Gattin, Katharina Brandstetter, war eine sehr tatkräftige, fromme und arbeitsame Frau. Gross war der Jammer, als ihr der Gatte in der Blüte seiner Mannesjahre durch eine hitzige Krankheit in wenig Tagen dahingerafft wurde. Ohne Vermögen stand die verlassene Witwe mit vier unerzogenen Kindern da. Aber die gute «Frau Kathri» bewies in solcher Not, was treue Mutterliebe vermag. Durch rege Tätigkeit und fleissigen Marktbesuch war ihr Geschäft bald in guten Stand gebracht und stand die brave, unermüdliche Witwe weithin in hohem Ansehen. Obwohl ihr Haus zweimal in Flammen aufging, vollendete die treffliche Mutter doch in allen Ehren das schwere Erziehungswerk ihrer vier Kinder, so dass sie alle tüchtige Mitglieder der menschlichen Gesellschaft wurden.

Vital blieb immer der Liebling der Mutter, sie setzte grosse Hoffnungen auf den geistig hochbegabten Knaben und wollte ihn für das Kaufmannsfach heranbilden. Allein Vital fühlte sich schon frühe mehr zu einer gelehrten Laufbahn hingezogen. Die erste wissenschaftliche Bildung erhielt er an der Lateinschule des Chorherrenstiftes in Münster. Er machte grosse Fortschritte und zeichnete sich vor seinen Mitschülern durch Schärfe des Geistes und leichte Auffassungsgabe sehr auffallend aus. Während die hinterlassene Büchersammlung seines Vaters ihm Gelegenheit bot, seinen Gesichtskreis zu erweitern, so übte dagegen auf Bildung seines Herzens die hochverehrte Mutter mit ihrer männlich ernsten und doch so liebevollen Weise einen gewaltigen Einfluss aus. Der tiefe Eindruck der gläubig frommen Mutterlehre blieb auf den grossen Denker und Philosophen in seinem vielbewegten Leben unverrufbar und erklärt uns jene grosse Verehrung, welche Troxler für die grossen Denker des Mittelalters stets gehabt hat.

Nachdem Vital zwei Jahre die Stiftsschule in Münster besucht hatte, ging er zu seiner Fortbildung nach Solothurn, wo er zwei

Digitized by Google

Jahre blieb. Von dort kam er nach Luzern. Damals lehrten am dortigen Gymnasium zwei ehemalige Jesuiten, gebürtig aus dem Kanton Luzern, F. R. Brauer und J. Zimmermann. Beide haben sich durch ihre vaterländischen Volksschauspiele einen bleibenden Namen in der schweizerischen Literaturgeschichte erworben. Brauer übte auf seinen geistvollen Schüler Troxler einen bedeutungsvollen Einfluss aus und sprach der dankbare Schüler stets nur mit der grössten Liebe von seinem unvergesslichen Lehrer.

Zwei glückliche Jahre hatte Troxlers geistiger Verkehr mit Brauer gedauert, der dann durch schwere sturmbewegte Zeiten unterbrochen wurde. Von Frankreich aus wurde unter Pulverdampf und im Blute der Guillotine die staatsumwälzende Lehre der Freiheit und Gleichheit dem erschrockenen Europa verkündet. Dieselbe erfasste sofort mit unwiderstehlicher Gewalt das feurige Gemüt des achtzehnjährigen Jünglings Troxler. Ihm waren aus der Geschichte die verrotteten Lebensanschauungen der Monarchie und der herabgekommenen Aristokratie gar wohl bekannt und kamen ihm als überlebt und unhaltbar für die Neuzeit vor. Diese Lebensanschauung machte daher den jungen Troxler ohne Bedenken zum «Patrioten», indem er von der Ueberzeugung ausging, dass der richtige Takt des Schweizervolkes ganz sicher das Unhaltbare vom gesunden Kern scheiden werde. Nach der Einnahme von Bern und Solothurn brachten die Franzosen die helvetische Einheitsverfassung auf ihren Bajonetten nach Luzern, wo glänzende Feste ihre feierliche Einführung verherrlichten. Die Schulen waren geschlossen, weshalb manche tüchtige jugendliche Kraft zeitweise verfügbar war. Der damalige Regierungsstatthalter, Vinzenz Rüttimann, der an die Spitze der Verwaltungskammer seines ehemaligen Heimatkantons Luzern trat, ernannte auf Empfehlung von Professor Brauer den kaum achtzehnjährigen Troxler zu seinem Schriftführer. Zwei Jahre bekleidete er diese ehrenvolle Stelle, die für ihn zu einer lehrreichen Lebensschule wurde. In derselben lernte er das Parteitreiben der damaligen Zeit und den blauen Dunst kennen, der damals für Freiheit galt.

Die Erniedrigung und Abhängigkeit der Schweiz Frankreich gegenüber, sowie die Verleugnung aller ehrwürdigen Ueberlieferungen und der alten Volksindividualitäten hatten Troxlers gutes Schweizerherz aufs Innerste empört. Er konnte dem Aergernis nicht mehr länger zusehen. Ueberdies erwachte in ihm die Sehn-

Digitized by Google

sucht nach Wissenschaft mit frischer Kraft und führte ihn nach Jena. Dort hörte er von 1800 an neben medizinischen Vorlesungen auch die philosophischen bei Schelling, dessen naturphilosophische Ideen er mit Enthusiasmus in sich aufnahm. Bald war er Schellings bevorzugter Schüler, und oft hat der grosse Meister es rühmend ausgesprochen, dass keiner seiner Schüler ihn besser verstanden habe, als sein junger Schweizerfreund. Im Jahre 1803 erwarb er sich in Jena auf der medizinischen Fakultät den Doktorgrad und reiste dann zu seiner weiteren Ausbildung nach Göttingen und Wien. In dieser ihm zur zweiten Heimat gewordenen Kaiserstadt wurde Troxler, der von Jugend auf die edle Kunst der Musik gepflegt hatte, mit dem unsterblichen Tonkünstler Beethoven bekannt, mit dem er in lebhafter Verbindung blieb. Der berühmte Arzt Dr. Malfatti führte ihn in die ärztliche Berufstätigkeit ein und empfahl ihn einer alten hochgelehrten polnischen Gräfin, mit der er als Leibarzt Italien und Frankreich durchreiste. Gegenüber den glänzenden Anerbietungen dieser feingebildeten Dame, immer bei ihr zu bleiben, siegte der Wunsch der Mutter und die Liebe zur Heimat. Im Jahre 1806 kehrte deshalb Troxler nach Münster zurück. Der wissenschaftliche Ruf, der ihm lange vorangegangen war, erwarb ihm sogleich grosses Zutrauen. Damals herrschte in jener Gegend eine sehr bösartige Lungenentzündung, Alpenstich genannt. Troxler war sehr glücklich in Behandlung der wie die Pest gefürchteten Volkskrankheit. Während andern Aerzten die Kranken in Menge wegstarben, will Troxler auch nicht einen einzigen derselben verloren haben.

Dieses glückliche Auftreten des jungen Heilkünstlers in Münster erregte natürlich Aufsehen und den leider nur zu bekannten Neid minder glücklicher Mitärzte. Es wurden Stimmen laut, Troxler besitze nicht einmal die Erlaubnis des Sanitätsrates, den ärztlichen Beruf im Kanton Luzern ausüben zu dürfen. Derlei Reden kamen dem jungen Doktor der Medizin zu Ohren und empörten sein ohnehin sehr erregbares Selbstgefühl. In einer Zuschrift an den Sanitätsrat zeigte er diesem seine bevorstehende Abreise nach Wien an und erging sich dann in einigen derben Auslassungen über die luzernerischen Sanitätsgesetze und über seine heimlichen Gegner. Wegen dieses «höchst unanständigen» Schreibens, wie es der Sanitätsrat nannte, berief dieser den Briefschreiber zur Verantwortung vor seine Schranken. Troxler bestritt dem Sanitätsrate

laut organischem Gesetze das Recht, in eigner Sache zugleich Kläger und Richter zu sein und verlangte einen unparteiischen Richter, vor dem er bereit sei, Rede zu stehen. Nun machte der Sanitätsrat die Angelegenheit bei der Landesregierung anhängig. Diese entsandte sofort ihren Standesläufer, um unter Androhung von Gewaltmassregeln Troxler zur persönlichen Abbitte vor dem Sanitätsrate anfzufordern. Sofort verliess der Bedrohte seinen Heimatkanton, worauf er wie ein Dieb und Mörder zur persönlichen Fahndung ausgeschrieben wurde. In Wien lebte hierauf Troxler seinen philosophischen Studien und dem ärztlichen Berufe. Hierbei lernte er seine treffliche Gattin, Wilhelmine Polborn aus Potsdam, kennen, eine edle Frauennatur, welche die scharfe Denkkraft des Mannes mit der schönsten Weiblichkeit im reinsten Einklang vereinigte. Der am 16. Oktober 1809 geschlossene Ehebund dauerte über fünfzig Jahre und wurde mit elf Kindern gesegnet. Als die treue Gefährtin eines bewegten Lebens 1859 starb, schrieb Troxler an einen Freund: «Ich lebe nur noch mit gebrochenem Herzen und vereinsamt».

Dem Wunsche der teuren Mutter und des eigenen Herzens folgend, kehrte Troxler nach seiner Verehelichung mit seiner jungen Gattin in die Heimat zurück. Allein kaum in Münster angekommen, wurde er infolge des gegen ihn erlassenen Steckbriefes verhaftet, bald aber auf Bürgschaft wieder frei gelassen und dann verurteilt, sowohl dem Kleinen Rate wie dem Sanitätsrate eine schriftliche Abbitte zu leisten. Dieses Urteil fiel dem ungebeugten Sinne Troxlers schwer, und nur den Vorstellungen und Bitten der geliebten Mutter gelang es, den Sohn zu diesem herben Schritte schmerzlicher Selbstüberwindung zu bewegen.

Allgemein geachtet und geschätzt lebte Troxler seinem ärztlichen Berufe und seinen Studien und nahm als treuer Sohn seines Vaterlandes an dessen Schicksal lebhaften Anteil. Mit Unwillen sah er die fortwährende Abhängigheit der Schweiz von dem allmächtigen Willen Napoleons und arbeitete mit gleichgesinnten Freunden im Stillen einer bessern Gestaltung ihrer öffentlichen Zustände entgegen. Grosse Weltereignisse waren indessen eingetreten. In der Schlacht bei Leipzig war Napoleons Stern erbleicht. Die verbündeten Mächte hatten mit Verletzung der schweizerischen Neutralität ihre Heerhaufen über den freien Schweizerboden nach Frankreich hineingewälzt und infolgedessen gab sich in der Schweiz

Digitized by Google

überall eine rückgängige Bewegung nach den alten Zuständen vor der französischen Revolution kund.

Am 16. Oktober 1814 wurde die Landesregierung durch Ueberrumpelung der Junkerpartei in der Stadt Luzern gestürzt und die sogenannte «Vierzehnerverfassung» eingeführt, welche jener des vorigen Jahrhunderts sehr ähnlich war. Daraufhin wurde von angesehenen Männern in der Landschaft eine Denkschrift zum Unterzeichnen herumgeboten, in welcher freimütig die Willkür beklagt wurde, mit der der Grosse Rat bestellt worden war. Die Gewalthaber witterten Gefahr für ihre mit Gewalt eroberten Sessel und beschlossen daher, durch Gewalt die Bewegung zu unterdrücken. Alle der Mitwirkung Verdächtigen wurden verhaftet. Unter ihnen befand sich auch Troxler. Seine treue Gattin begleitete ihn nach Luzern ins Gefängnis. Bald musste er aber wieder freigelassen werden, weil die eingeleitete Untersuchung keine Schuld herausbringen konnte. Unterdessen hatte sich der Wienerkongress versammelt, der die Geschicke Europas regeln sollte. Im Auftrag seiner Gesinnungsgenossen reiste Troxler nach Wien und reichte der Kommission des Kongresses, welche sich mit den Angelegenheiten der Schweiz zu befassen hatte, eine von ihm verfasste Denkschrift ein: «Ueber die Schweiz, von einem Vaterlandsfreunde». Von allen Seiten erhielt er günstige Versprechungen, wurde aber bald bitter enttäuscht und sah ein, dass die Aristokratie nur darauf erpicht war, ohne Rücksicht auf die gerechten Forderungen der Völker die alten Vorrechte wieder herzustellen. Enttäuscht, aber mit ungebeugtem Mute, kehrte er wieder in seine Heimat zurück. Er hatte sich überzeugt, dass die Schweiz von den fremden Fürsten gar nichts mehr zu erwarten habe und sich selbst helfen müsse. Dahin blieb fortan sein Augenmerk unverwandt gerichtet. Es war aber eine schwierige Aufgabe, die Geister der Eidgenossenschaft auf eine entsprechende Weise vorzubereiten. Mit der Beharrlichkeit eines zweiten Cato hat Troxler sie würdig gelöst. Bei jedem Anlasse arbeitete er in Wort und Schrift volle vierunddreissig Jahre lang unermüdlich für eine neue Bundesverfassung, welche als Bundesstaat dem verhassten Einheitsstaate der Helvetik ebenso ferne stehen sollte, wie dem alten unhaltbar gewordenen Staatenbunde.

In Lnzern hatten indessen die Brüder Casimir und Eduard Pfyffer mit andern gleichgesinnten Freunden zeitgemässe Ver-

besserungen im Staate wie im Schulwesen angestrebt und zu diesem Zwecke eine durchgreifende Umgestaltung am Lyceum durchgesetzt. Es wurde ein Lehrstuhl für Philosophie und Geschichte errichtet und auf denselben Troxler berufen. Seine Mutter sah es sehr ungerne, dass er seine medizinische Praxis in Münster, die ihm fast das Doppelte seines Gehaltes in Luzern eintrug, aufgab und 1819 dem ehrenvollen Rufe folgte. Ihn aber bestimmte zu diesem Schritte die Hoffnung, durch seine Zuhörer segensreich auf die Zukunft des Vaterlandes zu wirken und dem herrlichen Beruf eines Lehrers zu leben. Der gute Klang, den Troxlers Name in ganz Deutschland hatte, lockte selbst von dortigen Hochschulen junge Männer nach Luzern, um die geistreichen Vorträge des berühmten Lehrers über Philosophie und Geschichte zu hören. Voll kühnen Mutes entwickelte Troxler in seiner neuen Stellung eine erstaunenswürdige Tätigkeit. In zwei Jahreskursen hatte er alle Hauptzweige der Philosophie und Geschichte zu lehren. Bei seiner eigentümlichen Auffassung und Behandlung des Stoffes konnte ihm kein anderes Handbuch genügen. Schon im ersten Jahre schrieb er daher seine Hefte über Logik, Anthropologie und philosophische Sittenlehre für den ersten und die philosophische Rechtslehre des Gesetzes und der Natur, die Methaphysik und Aesthetik für den zweiten Kurs. Alle diese Schriften wurden nicht etwa in den Lesestunden andiktiert, sondern in der freien Zwischenzeit von den Studierenden abgeschrieben.

Troxlers Vortrag war sehr klar und anregend. Er sprach die deutsche Schriftsprache wie ein Norddeutscher. Seinen Schülern, welche bisher an einen trockenen Dogmatismus gewohnt waren, fehlte indessen meistens die gehörige Vorbereitung für die Lehrstunden. Troxler wurde deshalb ausser denselben von fragenden Schülern gleichsam überstürmt, kam aber mit der grössten Bereitwilligkeit in freundlicher Weise ihren Wünschen entgegen. In seinen Vorträgen über Geschichte wusste er auf eine äusserst geistreiche und fesselnde Weise die Vergangenheit darzustellen und durch schneidende Parallelen zum Spiegelbilde der Gegenwart umzugestalten. Seine Vorträge wirkten zauberhaft auf seine achtzig Zuhörer, die sich zu den Füssen ihres geliebten Lehrers gleichsam in der Vorschule des öffentlichen Lebens fühlten. In dieser begeisterten Stimmung gestaltete sich auch ausser der Schule ein neues akademisches Leben, von dem man bisher in Luzern keine

Digitized by Google

Ahnung gehabt hatte. Dabei fehlte es auch nicht an einzelnen Ausschreitungen der sprudelnden Jugendkraft, die bei Troxler Missbilligung fanden, aber von seinen Gegnern doch ihm zur Schuld angerechnet wurden, indem sie über den Verfall der Sittenzucht jammerten. Manche wollten in seinen Vorträgen Anspielungen auf ihre Persönlichkeit gefunden haben. Ein weiterer wichtiger Grund kam noch hinzu. Es sollte nämlich ein neuer Lehrplan ins Leben gerufen werden, über den sämtliche Professoren ihr Gutachten abgeben sollten. Ein teilweises Fächersystem wurde vorgeschlagen. Ueber dasselbe schieden sich die Herren Professoren in zwei Parteien. Troxler mit seinen Freunden sprach sich mit aller Entschiedenheit für den Entwurf aus, während dagegen die Freunde des Klassensystems das sittliche Erziehungselement desselben in den Vordergrund stellten. Der Widerstand steigerte den Eifer. Die Bürger nahmen je nach ihren Parteifärbungen nach Luzernerart an dem gelehrten Kampfe lebhaften Anteil.

Im Jahre 1821 hatte Troxler zudem eine Schrift herausgegeben, betitelt: «Fürst und Volk, nach Buchenaus und Miltons Lehre», in welcher er in der ihm geläufigen Darstellung der Gegensätze die Ueberrumpelung der Mediationsregierung in Luzern am 16. Februar 1814 der Umwälzung von 1640 in England gegenüber stellte und der Volksmehrheit kraft der ihr innewohnenden Souveränität das Recht zusprach, mit bewaffneter Hand die höchste Gewalt wieder an sich zu reissen, welche einige Wenige mit gleichen Mitteln sich angemasst hätten. Diese Schrift wurde sofort zur Anklage gegen den kühnen Volkstribunen benutzt. Sie wurde als aufrührerisch bezeichnet, weil sie staatsgefährliche Irrlehren enthalte und sogar den Fürstenmord predige, weil Milton für das englische Volk das Recht in Anspruch nahm, über seinen König zu Gericht zu sitzen.

In einer ausserordentlichen Sitzung des täglichen Rates wurde am 17. September 1821 in Form einer Entlassung Troxlers Absetzung beschlossen, ohne ihn vorher verhört zu haben. Gleichzeitig wurde die Verbreitung seines Buches verboten. Von dreiunddreissig Räten hatten nur acht gegen diesen Gewaltbeschluss gestimmt und ihre Verwahrung zu Protokoll gegeben. Rüttimann, der über Troxler sehr erbittert war, hatte in eigener Person die Anklage gegen ihn erhoben. Umsonst wandte sich Troxler an den Grossen Rat. Ein Schüler, Ferdinand Curti von Rapperswyl, nachmaliger Regierungsrat und Landammann von St. Gallen hatte eine von ihm und andern

Mitschülern unterzeichnete Bittschrift für Wiedereinsetzung des verehrten Lehrers eingereicht und wurde deshalb aus dem Kanton Luzern ausgewiesen. 1823 schrieb Troxler sein Buch: « Luzerns Gymnasium und Lyceum », in welchem er mit bitterer Freimütigkeit diese Lehranstalten schilderte und nach seiner Weise besonders jene Professoren scharf hernahm, welche sich dem neuen Organisationsplane so hartnäckig widersetzt hatten. Dagegen wurde eine gerichtliche Verfolgung angeordnet, in welcher Troxler sich selbst glänzend verteidigte und mit einer geringen Geldstrafe glücklich davon kam. 1823 verliess er seinen Heimatkanton und siedelte nach Aarau über, wo er mit offenen Armen empfangen wurde. Daselbst bestand ein gutes Gymnasium, an dem jedoch weder die Philosophie noch andere propädeutische Fächer gelehrt wurden. Die Studierenden fanden sich auf der Hochschule stets genötigt, diese Lücke erst auszufüllen, ehe sie die Berufsstudien beginnen konnten. Diesem sehr fühlbaren Uebelstande abzuhelfen, hatte die aargauische Gesellschaft für vaterländische Kultur schon im Jahre 1819 den « bürgerlichen Lehrverein » gegründet, der bis 1830 fortbestand. Sogleich schloss sich Troxler unter Mithülfe von Zschokke demselben an und wurde sein Vorstand. Die Begeisterung der schweizerischen und deutschen Jugend für den hochverdienten Märtyrer der Freiheit, Wahrheit und Wissenschaft, lockte aus allen Himmelsgegenden wieder eine hübsche Zahl wissbegieriger Schüler nach Aarau. Troxler kaufte daselbst ein Landgut am linken Aareufer. Hier lebte er nun eifrig dem Studium der Philosophie, hielt seine Vorlesungen im Lehrverein und folgte mit unverwandtem Blicke allen Vorgängen im öffentlichen Leben.

1829 wurde Troxler auf den Lehrstuhl der Philosophie nach Basel berufen. Einen Ruf nach Freiburg und Bonn hatte er vorher aus reiner Vaterlandsliebe abgelehnt. Er knüpfte grosse Hoffnungen an seine Wirksamkeit und an das Aufblühen der alten Hochschule in Basel. Leider sollte es aber ganz anders kommen. Die in Paris ausgebrochene Julirevolution übte ihre gewaltigen Rückwirkungen auch auf unsere Schweiz aus. Ueberall gaben sich Reformbewegungen kund. Im Kanton Luzern traten Troxlers erste Schüler und Freunde an die Spitze derselben. Die im Jahre 1829 unterschriebene Verfassung wurde als ungenügend erklärt. Troxler verfasste eine den Zeitverhältnissen entsprechende Vorstellungsschrift an den Grossen Rat des Kantons Luzern und schickte Dr. Köpfli in Sursee, um sie

Digitized by Google

von Gesinnungsgenossen unterzeichnen zu lassen und dann einzureichen. Es geschah. Der Denkschrift wurde entsprochen und ein Verfassungsrat einberufen. Obwohl dessen Werk Troxlers Erwartungen nicht entsprach, so riet er doch zur Annahme, um den Kanton nicht neuen Gefahren auszusetzen. Auch im Kanton Basel war indessen der Ruf nach Verfassungsrevision erklungen. Stadt und Land griff zu den Waffen. Troxler warnte vor den Folgen der Rechtsverweigerung gegenüber der Landschaft und vor der Waffenerhebung der Studierenden an der Hochschule in rein kantonalen Angelegenheiten. Das wurde von leidenschaftlich aufgeregten Bürgern dem Luzerner Professor, «der das Baslerbrot ass,» sehr übel gedeutet, sodass sogar sein Leben bedroht war. Am 28. August verliess er deshalb mit seiner Familie die Stadt, worauf der Kleine Rat den Lehrstuhl der Philosophie als erledigt erklärte.

In Aarau fand der Verfolgte aufs neue eine sehr begeisterte Aufnahme. 1832 wurde er in den Grossen Rat des Kantons Aargau gewählt. 1835 wurde er an die neugegründete Hochschule von Bern mit dem Lehramt der Philosophie beehrt, das er bis 1858 bekleidete, und von dem er als dreiundsiebenzigjähriger Greis nach seinem Wunsche mit einem wohlverdienten Ruhegehalt in allen Ehren entlassen wurde. Von da an verlebte Troxler auf seinem Landgut zu Aarau den Rest seiner Tage in philosophischer Betrachtung der Zeitverhältnisse in stiller Zurückgezogenheit.

Wie seine Mutter, so bedauerte auch sein vertrautester Freund, der berühmte Professor Dr. Himly in Göttingen, dass Troxler sich durch die rege Teilnahme am öffentlichen Leben von den ruhigen Forschungen der Wissenschaften zu sehr habe abziehen lassen. Himly sagte: «Es ist ein reeller Verlust für die Wissenschaft, was der Mann in Politik verpufft». Troxler war ein aufrichtiger Republikaner und liebte sein freies Vaterland mit seiner ganzen grossen Seele. Er hatte sich nach Schellings Lehre ein grossartiges Ideal des Staates gebildet, dem er mit jugendlicher Begeisterung bis an sein Ende treu verblieb. Ihm war nämlich der Staat ein organisches Ganzes, welches durch den Geist der Vaterlandsliebe gestaltet und verwaltet wird. Eben diese Vaterlandsliebe, nicht aber Ehrgeiz und Aemtlisucht, war es, welche Troxler bestimmte, an den öffentlichen Angelegenheiten durch sein langes arbeitsames Leben stets den regsten Anteil zu nehmen. Als sein Augenlicht in der letzten Zeit erloschen war, musste sein Grosskind ihm vom

frühen Morgen bis spät am Abend die Tagesblätter vorlesen, Auszüge aus denselben übertragen und Briefe schreiben. In seinem Neujahrsgruss 1866 an alle Bundes- und Ständebehörden sprach er am Schlusse seine Ueberzeugung dahin aus: «dass der Bundesstaat der Hoch- und Mittelpunkt sei, um welchen alle Föderativstaaten kreisen und welche allen freien und selbständigen Völkern die Freiheit nach Innen und die Unabhängigkeit nach Aussen sichern werde». Weil er nach einem hohen Ideale des Staates strebte, so wurde er von seinen Zeitgenossen nur selten verstanden. Als selbständiger Denker und Forscher stand er stets hoch über den jeweiligen politischen Parteien und bekämpfte deren Terrorismus hüben und drüben mit der Schärfe seiner schneidenden Feder. Er hegte stets eine hohe Achtung vor dem Volke und verschmähte es darum, zu ehrgeizigen oder selbstsüchtigen Zwecken seinen Leidenschaften zu schmeicheln. Manche seiner politischen Streitschriften unterzeichnete er mit dem Namen Severus pertinax und Novalis. Weil er seine Staatsidee immer und immer nicht verwirklicht sah, galten ihm alle jeweiligen staatlichen Zeiterscheinungen nur als unvollkommenes Flickwerk. In solcher Weise kam er notwendigerweise in steten Gegenkampf mit allen bestehenden Zuständen. Als echter Ritter des Geistes und bewusster Vorkämpfer seiner erhabenen Staatsidee fühlte er auch den hohen Beruf in sich, der Freiheit, Wahrheit, der Tugend und dem Recht Bahn zu brechen. Politische und religiöse Heuchelei, sowie das Ausbeuten grosser Ideen zu selbstsüchtigen Zwecken waren ihm ein Greuel. Misskennung, Verfolgung und Rache verletzter Gemüter oder niedriger Seelen wurde ihm in reichem Masse zu teil.

Troxler war ein scharf ausgeprägter Charakter, mit seinen Licht- und Schattenseiten. Wovon er einmal überzeugt war, dafür kämpfte er mit aller Schärfe seines Geistes und unerschütterlicher Ausdauer. So scharf sein Verstand, so schöpferisch seine Einbildungskraft, so ungewöhnlich stark seine Fassungskraft war, ebenso kindlich fromm war sein religiöser Sinn, ebenso tief und innig war seine Liebe zu seinem teuren Vaterlande, zu seiner Mutter, seiner Gattin, seinen Kindern und Freunden.

Seine geistige Arbeitslust war ebenso unermüdlich wie sein Wissensdurst. «In seiner Philosophie fanden die dualistischen und monistischen Systeme: der Materialismus und Spiritualismus, der Realismus und Idealismus ihre befriedigenden Lösungen, indem sie

Digitized by Google

nur Teile und Glieder der organischen Gesamtphilosophie sind,» sagt sein Freund Hofrat Dr. Werber. Als Gelehrter nahm er nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Deutschland eine hervorragende Stellung ein. Am 6. März 1866 ist der als Arzt, Politiker, Pädagoge und Philosoph so tätige Mann auf seinem Landgut zu Aarau in seinem sechsundachtzigsten Altersjahre am Schlagfluss gestorben. Sein Andenken verdient mit Recht, immer lebensfrisch unter uns fortzuleben.

b) Seine Werke.

1800. «Ueber die Lehre von der Bewegung der Iris.»

1803. «De inflammatione et supuratione.» Dissertation.

1804. «Ideen zur Grundlage der Nosologie und Therapie, Grundriss der Theorie der Medizin.»
In diesen medizinischen Schriften, welche Schellings lebhaften Beifall fanden, hatte Troxler bereits die Theorie der Heilkunde nach den Grundsätzen der Schellingschen Naturphilosophie entwickelt und sich daher als philosophischer Arzt bekundet.

1804. «Versuche in der organischen Physik.»

1806. «Einige Worte über die grassierende Krankheit und Arzneikunde im Kanton Luzern.» Eine Flugschrift, in welcher Troxler dem damaligen Sanitätsrate Dr. F. Kichli stark zu Leibe ging und die Medizinaleinrichtungen des Kantons scharf tadelte. Dr. Kichli entgegnete mit einem Antwortschreiben, worauf Troxler folgendes Nachwort herausgab:

1806. «Noch etwas als Folge einiger Worte über die grassierende Krankheit —.»

1807. «Ueber das Leben und seine Probleme,» wurde in Deutschland mit grosser Auszeichnung anerkannt.

1808. «Elemente der Biosophie.» Ein Versuch, die einseitigen Systeme der Philosophie auszusöhnen und unser Bewusstsein und Dasein mit dem Leben zu reimen.

1812. «Blicke in das Wesen des Menschen.» Troxler huldigt der Tetraktys, die er in dieser Schrift anthropologisch begründet. Der Körper ist der absolute Gegensatz des Geistes, der Leib der relative der Seele, welcher die Glieder des absoluten vermittelt. Im Geist haben wir ein unendliches, im Körper ein endliches, in der Seele ein ideales und im Leib ein reales Leben. Die Einheit von dem unendlichen und endlichen, idealen und realen Leben ist das Gemüt. Im Gemüt lebt der Mensch sein vollkommenstes und umfassendstes Leben, ihm steht Himmel und Erde offen, und das Sein und

der Schein vermischen in ihm ihren Zauber. Von nun an sehen wir Troxler auf eignen spekulativen Pfaden wandeln. In der Anthropologie oder Anthroposophie erblickte er mehr und mehr die philosophische Fundamentalwissenschaft und machte den Versuch, aus der Natur des menschlichen Geistes, der eigentlich nichts anderes als sich selbst wahrnehme und erkenne, alles menschliche Wissen, aber auch die religiösen Glaubensvorstellungen, abzuleiten.

1814. «Ein Wort zur Umbildung des Freistaates.» Mit dieser Schrift trat Troxler zum erstenmal als politischer Schriftsteller in die Oeffentlichkeit und suchte in derselben den sogenannten Munizipalorten Sursee, Willisau, Sempach und Münster eine zwischen der Stadt Luzern und der Landschaft vermittelnde Stelle anzuweisen. Diese Schrift fand eine sehr verschiedenartige Beurteilung, hatte aber keinen Erfolg.

1814. «Die Freiheiten und Gerechtsame der Kantonsbürgerschaft Luzern nach dem Laufe der Zeiten,» erschien zwar anonym, allein Troxler wurde bald als Verfasser erkannt und verhaftet.

1814. «Ueber die Schweiz von einem Vaterlandsfreunde.» Denkschrift, dem Wiener Kongresse eingereicht.

1818. «Archiv für Medizin und Chirurgie.»

1820. «Philosophiscbe Rechtslehre der Natur und des Gesetzes mit Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und Legitimität.»

1821. «Fürst und Volk nach Buchenaus und Miltons Lehre.«

1823. «Offne Antwort auf Professor Güglers öffentliches Schreiben. Beitrag zur Kenntnis der religiösen Mystifizierung des Zeitalters.»

1823. «Luzerns Gymnasium und Lyceum. Beitrag zur Geschichte und Philosophie öffentlicher Erziehung und ihre Anstalten.»

Es war Uebung, dass der jeweilige Vorstand des Lehrvereins in einer Einladungsschrift für den Besuch der Anstalt den Zweck derselben, sowie die Lehrgegenstände und die erlangten Erfolge auseinander setzte. Mit dieser Uebung verband Troxler als mehrjähriger Vorstand jedesmal eine Abhandlung über jeweilige pädagogische Zeitfragen. Dieselben waren:

1823. «Die Notwendigkeit der Verbindung der humanistischen und realistischen Richtung im Unterricht.»

1824. «Ueber etwas, das Bonstetten und Niemayer in Bezug auf Nationalbildung gesagt haben.»

1825. «Etwas über die Ansprüche der Zeit und des Vaterlandes auf die Erziehung.»

1826. «Soll in einem Collegium humanitatis die Philosophie Sitz und Stimme haben oder nicht?»

Digitized by Google

1827. «Ueber den Gegensatz von Natur und Kunst.»
Zu gleicher Zeit arbeitete Troxler an zwei grössern philosophischen Werken und veröffentlichte sie:

1828. «Metaphysik oder Naturlehre des menschlichen Erkennens.»

1829/30. «Logik. Die Wissenschaft des Denkens und Kritik aller Erkenntnis.»

1829. «Sendschreiben an Schultheiss Rüttimann zu Luzern bei Anlass der Frage über Verfassungsveränderung des Freistaates.»

1829. «Ueber die römische Kirche, ihre Gebrechen und Verbesserung.»

1830. «Ein Blatt aus der Geschichte Luzerns oder die Umwälzung des Freistaates im Jahre 1814.»

1830. «Ueber Philosophie, Prinzip, Natur und Studium derselben.» Antrittsrede in Basel.

1830. «Die Gesamthochschule der Schweiz und die Universität Basel.»

1831. «Basels Inquisitionsprozess während seiner politischen Wehen.»

1832. «Ueber die von einem Tagsatzungsausschuss entworfene Bundesurkunde.»

1832. «Ueber die Verderbnis und Herstellung der Eidgenossenschaft.»

1832. «Ueber Wesen und Form volkstümlicher Mittelschulen, Programm zu besseren Verfassungen der Gymnasien.»

1833. «Der Kretenismus.»

1833. «(Novalis) Maibüchlein für das Schweizervolk.»

1833. «Stimme eines Toten oder die wahre politische Versöhnungslehre, gewidmet allen Eidgenossen.»

1833. «Rede, gehalten in der Grossratssitzung am 23. Juli in Aarau, den Entwurf der neuen Bundesurkunde betreffend.»

1833. «Die eine und wahre Eidgenossenschaft im Gegensatz zur Centralherrschaft und Kantonstümelei, sowie zum neuen Zwitterbunde beider; nebst einem Verfassungsentwurf.»

1933. «Lösung der nationalen Lebensfrage; worauf muss die Bundesverfassung gegründet werden?»

1834. «Rechtssache, zur Aufklärung derselben gegen die Regierung von Luzern.»

1834. «Ueber die Idee und das Wesen der Universität in der Republik. Rede bei der Eröffnungsfeier der Hochschule in Bern.»

1835. «Der Baselbehörden merk- und denkwürdiges Verfahren gegen einen Hochschullehrer. Zweiter Teil des Inquisitionsprozesses.»

1835. «Vorlesungen über Philosophie, über Inhalt, Bildungsgang, Zweck und Anwendung derselben aufs Leben.»

1835. «Wie entstand und was will die schweizerische Nationalversammlung?»

1837. «Die deutsche Theologie oder die Christusreligion, wie dieselbe vor der Kirchentrennung bestanden hat.»

1838. «Sieben Bundesverfassungen der schweizerischen Eidgenossenschaft von 1798—1815.»

1839. «Die letzten Dinge der Eidgenossenschaft oder die den Christen heiligen Schriften und ihr göttlicher Geist in Frage gestellt. Eine Berufung auf den lebendigen Glauben der Gemeinde bei Anlass der Zerwürfnisse in Zürich wegen der theologischen Lehre von Hegel und Strauss.»

1839. «Reflexionen über die Staaten und den Bund der Eidgenossen.»

1839. «Ein wahres Wort über das jetzige Vaterland mit Rücksicht auf eine Schmähschrift namenloser Verleumder.»

1839. «Umrisse zur Entwicklungsgeschichte der vaterländischen Natur- und Lebenskunde, der besten Quelle für das Studium und die Praxis der Medizin.»

1839. «Ueber die Trunksucht und das Siechtum der Säufer an Seele und Leib und die Mittel zur Heilung.»

1839. «Ueber dessen Nichtberufung als Professor der Geschichte in Luzern. Eine Entgegnung.»

? «Die sieben Totsünden der Bundesurkunde; eine Zeitschrift an die Eidgenossen in den Kantonsräten.»

1841. «Volkssouveränität, die echte und die falsche, oder Luzerner! was ist revolutionär?»

1841. «Luzerner! Was sollen wir am Maitag tun?»

1841. «Bemerkungen über den Entwurf des Grundgesetzes für den eidgenössischen Stand Luzern von dem Ausschuss des Verfassungsrates.»

? «Sendschreiben an zwei Luzerner Junker.»

1843. «Ein Wort gegen eine Unwahrheit (in Sachen der jüngsten luzernerischen Staatsveränderung).»

1844. «Der Kretenismus in der Wissenschaft.»

1844. «Der Vorort Luzern von der Nacht- und Tagseite.»

1844. «Die Jesuitenfrage vor dem Luzernervolk und der Eidgenossenschaft.»

1844. «Musterprobe aus dem Schulunterrichte der Jesuiten in Luzern.»

1848. «Die Verfassung der Vereinigten Staaten Nordamerikas als Musterbild der schweizerischen Bundesreform.»

1850. «Die Aerzte und die Kantonspatente im schweizerischen Bundesstaat. Skizzen zur Reform des Sanitäts- und Medizinalwesens.»

Digitized by Google

1850. «Der Atheismus in der Politik des Zeitalters und der Weg zum Heil. Programm einer bessern Zukunft.»
1858. «Ein Brief, die helvetische Gesellschaft betreffend.»
1859. «Rütli, seine Entfremdung und Neuerinnerung.»
1860. «Etwas über Berufswahl, mit Rücksicht auf Schiller.»
1862. «Sendschreiben an Herrn Pfarrer in Wohlenschwyl mit einem Wort über ein Recht der freien Presse.»
1866. «Neujahrsgruss an alle Bundes- und Ständebehörden.»

II. Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik.

Eine Naturlehre des menschlichen Erkennens ist nach Troxler die Grundwissenschaft der Philosophie, und an Stelle von demjenigen, was die ältere Philosophie unter dem Namen der Metaphysik begriff, zu setzen. Diese Naturlehre muss auch Gott, den Menschen und die Welt zu ihrem Gegenstande haben, aber nicht anders als wie Gott, Mensch und Welt in der menschlichen Natur in- und für einander sind, so zwar, dass uns Philosophie nichts anderes werde, als die menschliche Natur, wie sie ist und erscheint, als ihr eigner Gegenstand in ihrer Selbsterkenntnis. Erst wenn diese Ur- und Grundphilosophie aufgestellt ist, kann von den übrigen sogenannten philosophischen Wissenschaften die Rede sein, weil sie ihre Begründung und gehörige Entwicklung aus dem Einen und Ganzen der Natur nur durch diese Philosophie erhalten können.

Auf die Natur will Troxler im Erkennen zurückgehen, die Urquellen des Erkennens im Menschen aufsuchen und nicht von den angeblichen Elementen desselben, von dem entzweiten und nicht mehr vereinbaren Sein und Denken ausgehen. Ihm ist das sogenannte Bewusstsein nur eine einseitige und beschränkte Sphäre in dem Gesamtgebiet der menschlichen Naturerkenntnis. Die tiefen, von allen Seiten in die Natur einlaufenden und von ihr ausgehenden Gründe und Quellen des verschiedenartigen Erkennens, welches aber am Ende denn doch wieder nur einen Hauptgrund und nur eine Urquelle haben könnte, müssen gründlicher untersucht und der Zusammenhang des Erkennens überhaupt in Hinsicht auf seine Entwicklung, sein Wachstum und seine Verbreitung gehörig dargestellt werden. Es muss der Versuch gemacht werden, den menschlichen Geist auch in der Sphäre der Erkenntnis von den Banden und Fesseln der Philosophie und Theologie zu erlösen nnd zu befreien.

Das menschliche Erkennen muss aus sich selbst erkannt, daher die Philosophie mit der Anthropologie zu einer Anthroposophie, welche Anschauung und Gegenstand in sich selbst hat, verbunden und auf diesem Wege Gott und die Welt erreicht werden. Das Subjekt all unseres Philosophierens muss die menschliche Seele und ihr einzig Objekt die menschliche Natur sein. Auf diese Weise kann man allein die Dunkelheiten aufhellen und die Widersprüche lösen, welchen bis jetzt noch alle Ansicht und Erklärung der Doppelnatur und ihrer Wechselwirkung im Menschen erlagen, indem die Identitätslehre den Gegensatz, der Dualismus die Einheit verlor, die hier auf eine wesentliche und lebendige Weise ausgesöhnt werden, so dass naturgemäss Bewegung in das System und Vollendung in die Theorie kommt.

1. Orientierung nach dem Urbewusstsein. Die Aufgabe der Philosophie zu lösen ist demjenigen vergönnt, der die menschliche Natur in ihrer innersten Tiefe und Mitte zu schauen vermag. Solches zu tun, hat sich Troxler die grösste Mühe gegeben und die Resultate seiner eingehenden Forschungen in seiner Schrift: «Blicke in das Wesen des Menschen,» der Mit- und Nachwelt überliefert. Der Hauptzweck dieser Schrift war, eine philosophisch genügende Grundansicht der menschlichen Natur durch Vereinigung von Metaphysik und Physiologie, und ungetrennt von Psychologie, aufzustellen. Er verband die Ideen von innerem, höherem, Gott zugekehrten Wesen und Leben mit denen vom Dasein und Wandel des Menschen in der Erscheinungswelt, und stellte die heilige Tetraktys der höchsten Naturentwicklung im Gegensatze und in der Wechselwirkung von Geist und Körper, als Urverhältnis, und von Seel und Leib, als ihre Beziehung, dar. Die deutsche Sprache unterscheidet wie Geist und Seele, so auch Leib und Körper, und stellt in Wesen und Leben sich Leib und Seele einander näher, als den über sie erhabenen Geist und ihnen unterworfenen Körper. Dabei mag immerhin Leib eine innere Beziehung auf den Geist, und Seele eine äussere auf den Körper haben. Endlich wird der Körper selbst auch als Produkt und Prinzip von Seel und Leib, desgleichen auch der Geist angesehen werden müssen. Das Innerste des Menschen, der Mittelpunkt, um den sich dies alles dreht, und die schöpferische Natur, aus der dies alles hervorgeht, nennt Troxler das *Gemüt*. Das auf die Welt beziehende Aeusserste des Menschen, das, was dies alles gleichsam als Atmosphäre umgibt, ist die sowohl tätige

Digitized by Google

als auch leidende *Sinnlichkeit.* Auf diese Weise lassen sich die Widersprüche von Spiritualismus und Materialismus, von Idealismus und Realismus, so auch die einseitigen Lehren der Identität und des Dualismus wie gebändigte Elemente in einem lebendigen Organismus natürlich zusammenfügen. In dieser Ansicht allein erscheint die menschliche Natur in sich einig und ewig, von Gott ausgehend und in ihn zurückkehrend. Wie diese Natur in Gott wohnt und lebt, so offenbart sie sich in der Richtung zur Endlichkeit, für das Dasein und den Wandel in dieser Welt, in der Sphäre der Freiheit, der Vernunft und des Willens, andererseits in der des Instinkts oder der Gefühle und Antriebe. Jenseits aber der Freiheit oder des Vernunftwillens und jenseits des Naturinstinkts oder der Naturnotwendigkeit besteht sie in der Richtung zum Unendlichen erst in ihrem eigentlichen Wesen und Leben. Der Mensch ist weder ein von Gott abgefallener Geist, noch ein zu ihm emporrichtendes Tier, sondern ein Geschöpf, welches werdend von seinem Schöpfer ausging, ohne von ihm abzufallen, und sich gleichsam selbst schaffend Gott annähert, ohne je Gott selbst zu werden. Die in ihrem eignen Lichte verklärte Religion, die geoffenbarte natürliche Menschenreligion, stellt der Philosophie den wesentlichen Lichtkörper und die lebendige Geistessonne dar, und ordnet und leitet das Weltall der menschlichen Natur. Diese religiöse Philosophie, aus dem Urquell des menschlichen Gemüts geschöpft, übersteigt wohl das Natürliche, aber nur um ihm das Uebernatürliche, das in ihm als innere höhere Natur liegt, wieder zu verbinden, wie es in Gott war, ist und sein wird, wenn der Mensch mit der ihm verliehenen Kraft seines wahren Selbstes sich ergründet und vollendet. Und hier in dieser inneren höheren Natur des Menschen liegt oder ist sie vielmehr selbst, das *Urbewusstsein*, welches jedem Menschen leuchtet, der in die Welt kommt. Wie die Hellsehendsten in der Welt am meisten Licht sehen, so sehen die Weisesten am meisten Geist in der Natur, die Edelsten Gott im All. Die wahre Philosophie wendet sich mit Glaube, Liebe und Hoffnung an Gott, als Urquell und Abgrund alles Wesens und Lebens. Gott aber und sein Reich sind für den Menschen nur in des Menschen eigner und freier, innerer Natur zu suchen und zu finden. Es müssen zu dem Ende nicht nur die Hohlwege und Irrgänge der sinnlichen Natur überstiegen werden, sondern auch der Wahnsinn der Reflexion ganz aufgehoben werden, welcher in seiner Hauptrichtung bisher in

einem sich widersprechenden Dualismus verzogen stehen blieb, oder einseitig als eine auf eine sogenannte Naturphilosophie oder Geistesphilosophie gegründete Identität festgehalten ward.

Troxler unterscheidet also in der menschlichen Natur, als die Richtung zu Gott und Welt, das Gemüt (Inbegriff von Geist und Herz) und die Sinnlichkeit (Gemisch aus Fühlen und Denken). Das Gemüt, der Gottessinn, enthält die grundwesentliche und urlebendige Erkenntnis des Menschen. Die Sinnlichkeit, das Weltgemüt, leitet gleichsam nur die Erregung und Entwicklung der menschlichen Erkenntnis von sich und andern Dingen aus dem Urbewusstsein ein, welches jeder mittelbaren und abgeleiteten Erkenntnisweise durch Erfahrung und Vernunft zu Grunde liegt und alle ihre Arten und Grade miteinander verbindet. Ausserdem ist die menschliche Natur noch an zwei ihrer Enden mit dem Urbewusstsein verknüpft, dort, wo der Geist durch das leibliche Leben in die Sinnenwelt übergeht, und hier, wo die Sinnenwelt durch das Seelenwesen wieder in den Geist zurückgeführt wird. Wir haben eine Vorahnung von all dem, was wir suchen und lernen können. In dem Ewigen ist das Wissen der Weisheit, und das Ewige ist in dem Menschen. Erinnerung führt ihn zum Ursprung und Ahnung zur Vollendung seines Bewusstseins im Ewigen oder im Urbewusstsein.

2. *Seelenlehre mit zwei Psychen.* Die Philosophe trifft der Vorwurf, dass sie versäumt hat, sich anthroposophisch zu begründen. Ihre Vertreter gingen vom Irdischen aus und fassten die menschliche Natur nur in der Erscheinung. Diese Natur zersetzte sich ihnen daher in eine Doppelnatur, in welcher dann nimmer versöhnbar eine reingeistige Seele und ein krasskörperlicher Leib ausser einander zu stehen kamen. Sie haben ihre Anthroposophie aus Reflexion und Spekulation oder Autorität und Dogmatik geschöpft, statt aus ihrem Urbewusstsein oder dem eignen in Religion vollendeten Geiste. Nur die ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnis des Göttlichen in seiner Natur führt den Menschen zur Selbsterkenntnis seiner wesenhaften Persönlichkeit und lebendigen Spontaneität, wofür bis jetzt nur einzelne abgeleitete und mittelbare Werke und Formen von untergeordneten und einseitigen Arten und Graden des Bewusstseins angesehen worden sind. Der Mensch kann wohl von seinem gewöhnlichen alltäglichen Bewusstsein aus mit Descartes sagen: cogito, ergo sum; aber er folgert und schliesst hier nur von einer Sphäre seiner schon geschehenen Selbstentzweiung auf die andere, nur von

Digitized by Google

dem Sein im Denken auf das Denken im Sein in sich selbst. Sein eigentliches Ichselbst, die alleine Persönlichkeit und ewige Selbsttätigkeit erreicht nur der zu sich selbst gekommene und in sich vollendete Mensch.

Aus der Ansicht, welche den Menschen als Ganzes und Stetes in der Einheit und Urheit seiner Individualität, in welcher Geist und Körper, Seele und Leib nur *eine* Natur ausmachen, auffasst, geht zunächst Licht über die Verhältnisse und Beziehungen dieser Natur auf. Es ist eine übernatürliche Realität, eine göttliche Wesenheit, die in dem Menschen durch die Verhältnisse und Beziehungen von Geist und Körper. von Seele und Leib entwickelt werden soll, und zwar im Zusammenhang seiner Doppelnatur und seines für zwei Welten geschaffenen Lebens. Viele haben wohl auch von der Würde und Hoheit der menschlichen Natur gesprochen, aber diese Natur hatten sie zuvor zur Unnatur gemacht, sie immer nur in ihrer Zerrissenheit und Abtrünnigkeit von sich selbst aufgefasst. Was der fliehende Schatten im Lichte ist, das ist noch weniger der geistlose Körper und der körperlose Geist der Natur. Sie stehen durchaus in keinem wesentlichen Verhältnis, in keiner lebendigen Beziehung zu ihr. Die wahre Geisterwelt ist nur in Gott, und die Körperwelt erscheint nur insofern sie in der Geisterwelt ist.

Darum ist die erscheinende Körperwelt in einem ewigen Entstehen und Vergehen begriffen. Wie der Körper am Menschen, so ist das Weltall in der Natur nur aus dem Gegensatze und der Wechselwirkung einer im Geiste werdenden und einer im Geiste sterbenden Psyche hervorgegangen. Kein Wesen und kein Leben in der Natur besteht ohne Seele, und keine Seele wirkt und lebt anders, als in dem Gegensatz und in der Wechselwirkung von zwei Psychen. Während die Seele als Ursein und Grundkraft zwischen und über den zwei Psychen waltend besteht, begegnen sich letztere, in der ihnen von Gott angewiesenen elliptischen Laufbahn, auf entgegengesetzte Weise unter einander kreislaufend. Die eine beseelt den Leib und die andere beleibt die Seele. Daraus geht das körperliche Wesen und Leben hervor und wieder dahin zurück, wo der Seele noch höhere innere Aufgaben warten. Die eine dieser Psychen ist die Seele vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser zu Grund liegende und sie hervorbringende. Die andere aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur stehende, und sie wieder auflösende und in Geist zurückbildende. Insofern sind

beide Psychen zugleich und zumal in Gemeinschaft und Verkehr, unter einander in und ausser der körperlichen Natur. Nur insofern sie ausser dem Körper sind, sind sie Seele, sowie die Seele aber in ihrer Durchdringung sich als des Körpers selbständige Einheit gesetzt hat, und als solche für sich waltet, gleichsam im Kontrapunkte zum Geiste, ist sie Lebenskraft. Diese ist also das Band von dem Organismus und Dynamismus der körperlichen Natur mit der Seele. Sie ist zwar an sich selbständig und für sich freitätig, aber auch durch die zwei Psychen gegenseitig und wechselweise abhängig von der Seele, wie diese von ihr.

Die zwei Psychen, Seele und Leib, Seele nämlich im Unterschiede von Geist, und Leib im Unterschiede vom Körper aufgefasst, sind wie dem Geiste, der in sie zerfallenen Seele, untergeordnet, so über den Körper erhaben. Sie stehen zwischen beiden unter sich in einem eigentümlichen und selbständigen innerlichen Verkehr. Der Gegensatz und die Wechselwirkung von den selbstbewussten und freitätigen Fähigkeiten und Vermögen im Menschen und den sogenannten bewusstlosen Gefühlen und Antrieben, oder Empfindungen und Bewegungen, muss zu der Unterscheidung von zwei Psychen führen. Von diesem Unterscheidungspunkte aus müssen sich zwei Arten von Psychologien, doch in und durch einander, bilden, nämlich eine, welche sich mehr der Pneumatologie, und eine zweite, welche sich mehr der Somatologie annähert. Darin sieht Troxler eine Quelle neuer und fruchtbarer Aufschlüsse über die Nachtseite der Seelenlehre.

3. Eitelkeit der Spekulation. Die erste Bedingung alles Philosophierens ist Selbständigkeit und Freitätigkeit des Geistes. Der philosophierende Geist darf nichts voraussetzen, als sich selbst, und von nichts eingenommen sein, als von seinem eigenen Grund und Ziel. Die Philosophie darf also nicht mit Spekulation anheben, und sich nicht von dieser Anfang und Grundlage geben lassen. Die Erbsünde der Spekulation ist, dass sie ihre Früchte nur von ihrem Baum der Erkenntnis des Wahren und Falschen liest, sie dann aber für vom Baum des Lebens der Philosophie gelesene Früchte ausgibt. Was nur Abstraktion aus der Sphäre mittelbarer und abgeleiteter Erkenntnis ist, das stellt sie hin an die Stelle wesenhafter Urbilder und lebendiger Ideen, welche der Mensch in seinem Urbewusstsein gegeben findet, und die Philosophie nur durch die verschiedenen Bewusstseinsarten und Erkenntnisweisen bis zu ihrer Verklärung im

Digitized by Google

Geiste der Vollendung hindurch zu bilden hat. Die Spekulation in diesem Sinne ist das Verderben der Philosophie oder die verdorbene Philosophie selbst. Sie hat ihren Grund nur in einseitiger Reflexion und beschränkter Abstraktion, so dass die Philosophie gleichsam ausser dem Menschen ohne wahren Grund und Halt zu stehen kommt.

Der Grundirrtum der Spekulation ist das Voraussetzen einer gegenständlichen Welt und einer wahrnehmenden Seele in ursprünglicher Trennung ausser einander. Man hatte verkannt, dass die menschliche Erkenntnis selbst etwas Wesenhaftes und Lebendiges ist, oder vielmehr im Erkennen sich überhaupt eine Seelenkraft offenbart, die in und aus sich selbst alle Erkenntnisse empfängt und erzeugt, den Stoff und die Form, welche sie in sich selbst unterscheidet und bezieht. Stoff und Form müssen also vielmehr für Produkte und Effekte der Erkenntnis als für ihre Elemente und Prinzipien angesehen werden. Wirklich existieren die Dinge, die wir erkennen, nicht ausser uns, so wenig als die Ideen, die in uns entspringen, nur blosse Erscheinungen sind. Jene weisen wohl durch die Impression auf ein Ansich der Dinge, wie diese als Modifikationen auf ein Ich im Menschen zurück. Jenes Ansich der Dinge und dieses Ich liegen auch wirklich im mittelbaren und abgeleiteten Bewusstsein ausser einander. Aber da, wo der Mensch von seinem ursprünglichen Bewusstsein noch nicht ausgegangen ist oder sein unmittelbares nicht verlässt, oder dort, wo er sein vollendetes Bewusstsein erreicht, ist sein eigentliches Ich und der Dinge Ansich noch ungeschieden oder wieder versöhnt eins und dasselbe.

Die Frage, welche sich dem geistesmündigen und seiner selbst bewusstwerdenden Menschen auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit aufdrängt, ist die, ob der Schein im Sein oder das Sein im Schein liege? Sie erzeugt mit ihrer Antwort den Realismus, wenn sie den Schein im Sein, und den Idealismus, wenn sie das Sein im Schein begründet annimmt. Diese zwei entgegengesetzten Systeme haben also ihren wirklichen Grund und Ursprung schon in der Sinnlichkeit. Was aber vom Weibe geboren ist, das ist unrein und trüglich, und wenn es auch von Männern bis zur reinsten Vernunft und zur höchsten Apodiktik empor gross gezogen wird. Es wird fortan alles idealistisch oder realistisch, aus dem einfachen Grunde, weil entweder die Idealität oder Realität zum Fundament gelegt, vom Schein in uns oder vom Sein ausser uns ausgegangen wird. Die erste Frage

muss also sein, was für ein Ideales und welch ein Reales ist das, was in der Erkenntnis gesucht wird? Antwort: Das Ideale und Reale ist dasjenige, was in der Erkenntnis liegt. Daraus ergibt sich, dass beide auch unmittelbar in der Erkenntnis müssen gefunden werden. Auch das zu Findende und das zu Suchende sind wieder eins und dasselbe, nämlich die Erkenntnis, die sich verhält, wie das Erkennende und das Erkannte, das sich wieder selbst erkennt. Es muss von vornherein eingesehen werden, dass alles Sein für die Erkenntnis, sowie aller Schein, alles Objektive sowohl, als auch alles Subjektive, nur im Erkennen liegt. Auf diesem Wege gelangen wir unmittelbar zu dem realen Idealen oder idealen Realen, das heisst zu dem Göttlichen im Menschen. Wir müssen uns über den selbst nur scheinbaren Zwiespalt der menschlichen Natur erheben, durch innige Versetzung in ihre eigene wesentliche und lebendige Mitte und Tiefe, in die einzige und ursprüngliche und unmittelbare Erkenntnisquelle, die nicht in der Sinnlichkeit, sondern im Gemüte entspringt, und dem Menschen eingeboren und innewohnend ist. Statt der allein und ewig gewissen Stimmung und Strebung des menschlichen Gemüts zu trauen und zu glauben, traute und glaubte man dem Reflexionswahn und Sinnentrug. So geriet denn am Ende alle Philosophie ausser und über den Menschen hinaus, war scheinbar objektiv und real, indem sie gleich der alten griechischen Metaphysik in das Leere und in das Spiel mit selbstgeschaffenen Atomen sich verirrte. Das ist nämlich der alte Trug und Wahn, dass der menschliche Geist seinen göttlichen Schwer- und Lichtpunkt in dem Bewusstsein des Gemüts verlassend, vorwitzig und selbstklug der Scheinwelt der Sinnlichkeit sich zukehrt und um sie spekulativ zu kreisen beginnt, wie die taumelnde Motte um das qualmende Nachtlicht. Da gibt es keinen Uebergang, sondern nur Untergang.

Dasjenige, was in den Gegensätzen und Wechselwirkungen der Sinnlichkeit und der Reflexion dem Menschen vorkommt, als Okjektives nnd Aposteriores von aussen, und als Subjektives und Apriores von innen, ist beides in seiner eigenen Natur. So nämlich, dass eine erste Identität, von welcher das Reale der Erkenntnis mit vorherrschender Richtung des Subjektiven und Aprioren in der Sphäre der Uebersinnlichkeit zum Objektiven und Aposterioren, in dem Urbewusstsein liegt. Ferner, dass eine zweite Identität, in welcher das Ideale, als solches sich ausbildend, mit Aufnahme des Objektiven und Aposterioren, zum Behuf des Subjektiven und Aprioren

Digitized by Google

in der Sphäre des Uebersinnlichen, in dem Geiste der Vollendung aufgeht. Darnach muss die Reflexion und die Sinnlichkeit bestimmt und gerichtet werden, und nicht umgekehrt des Menschen Geist und Gemüt nach ihnen. Diese Ansicht führt in zwei Richtungen über die Sphäre des blossen Weltseins und Scheinichs hinaus in die freie, hohe Natur Gottes und zu einer ihr gleichen reinen Erkenntnis, welche im eignen Ursprung und im eignen Endziel, auch den der gesamten Aussen- und Innenwelt, schon in einer Tiefe schaut, welche aller Sinnlichkeit verborgen ist, und noch in einer Höhe, zu welcher keine Reflexion sich emporheben kann. Dies alles wird erreicht auf eine unmittelbare und unbedingte Weise, die nicht nur weit mehr als den Charakter der Erfahrung und Wissenschaft trägt, sondern selbst ihr Grund und Ziel ist, als die urwahre und selbstgewisse Erkenntnis, die der Selbstüberzeugung des Geistes und Gemüts, welcher Sinnlichkeit und Reflexion nur zur Entwicklung und Offenbarung dienen kann.

4. Sinnlichkeit oder Sein im Schein. Da die sinnliche Erkenntnis diejenige ist, in welcher der Mensch, wie er denkt und ist, sich selbst zunächst findet, untersucht und bestimmt Troxler diese Erkenntnisweise folgendermassen: Sinnlichkeit ist die der Welt zugekehrte Einheit von Geist und Körper, von Seel und Leib des Menschen. Die Annahme, dass die Sinnlichkeit die erste Erkenntnisquelle und die Erscheinungswelt der ursprünglichste und unmittelbarste Gegenstand der Erkenntnis sei, ist Lüge und Täuschung. Alles Sein und Tun der Sinnlichkeit ist bedingt durch ein untersinnliches und übersinnliches Prinzip, welche in der Sinnlichkeit sich begegnen und durchdringen. Dass es eine höhere Erkenntnisweise gibt als die sinnliche, nämlich eine übersinnliche Erkenntnis, welche von der Sinnlichkeit gleichsam ausgehend sich zum Geiste erhebt, ist allgemein anerkannt worden. Troxler kennt aber ausser der sinnlichen und übersinnlichen noch eine untersinnliche oder vorsinnliche, nämlich das Bewusstsein der Natur. Kein lebendes Wesen kommt in die Welt, dem nicht dies Naturlicht in seiner ersten Finsternis leuchte, ehe es noch die von aussen kommenden Strahlen zu sehen vermag. Jeder Mensch bringt Vorkenntnisse von der Welt aus der Elementar- und Normalschule der Natur mit sich, welche in der Trivialschule der Sinnlichkeit erst durch wechselseitigen Unterricht entwickelt und zum Behufe höherer Studien ausgebildet werden. Jedem sinnigen Naturbeobachter wird als ein

wirkliches Naturgesetz die Wahrheit einleuchten: «Je weniger Sinnesentwicklung, desto mehr Urbewusstsein, oder je mehr Sinnlichkeit, desto weniger Urkenntnis.» Menschen wie Tiere sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich und kennen alles zum voraus, was sie zu sein und zu tun haben. Diese Art von Intelligenz ist längst mit dem dunklen Namen Instinkt bezeichnet worden.

Da man die Natur der Sinnlichkeit nicht erforscht und nicht ergründet hatte, zerfiel das wesentliche und lebendige Erkennen der Sinnlichkeit in ein Sein und in einen Schein. Nun blieb dem Menschen, der um der Erkenntnis willen mit Naturnotwendigkeit Einheit von Erscheinung und Existenz fordert, nichts anderes übrig, als der Welt das Sein und dem Menschen nur den Schein zu geben oder dem Menschen seine innere Realität zu sichern und die Sinnenwelt für blosse Erscheinung zu erklären. So war einerseits eine sinnlose Welt und andererseits ein Sinn ohne Welt erschaffen. Die Lehre von der sinnlichen Erkenntnis darf nicht länger auf den zwei morschen Pfeilern von einer objektiven Realität oder von einer subjektiven Idealität beruhend gelassen werden, denn beides führt von Gott ab. Zu Gott hin führt uns aber nur die menschliche Seele, welche von ihm ausging. Sie ist der Sinnlichkeit innerste und höchste Natur, als untersinnliche Psyche ihr Grund oder ihre Wurzel, als übersinnliche ihr Ziel oder ihr Wipfel; die Sinnlichkeit selbst als Stamm mit Zweigen, Blättern und Blüten ist ihr Verhältnis und ihre Beziehung zur Welt. Zwar sich scheinbar entsprechende, doch ganz entgegengesetzte Verhältnisse treten also an den beiden Enden der menschlichen Natur hervor, im Innersten des Gemüts zu Gott, im Aeussersten der Sinnlichkeit zur Welt. Natur- und zweckgemäss soll aber der Mensch sich die Welt durch die Sinnlichkeit unterwerfen, sowie philosophisch und religiös sich selbst durch Gemüt Gott opfern. Nur aus dieser Idee lässt sich die wahre Stellung und Bedeutung der Sinnlichkeit entnehmen.

5. Reflexion oder des Geistes Rückkehr. Das menschliche Bewusstsein, die Reflexionssphäre der Erkenntnis, hat die Doppelrichtung und Gegenbewegung des Fühlens und des Denkens, welche in der Sinnlichkeit vereint, sich als das Empfinden und Sinnen des Anwesenden und Gegenwärtigen darstellen. Im übersinnlichen Bewusstsein erscheint daher das Gefühl als Perzeption oder Wahrnehmung, die Denkkraft als Innewerdung oder Aperzeption. Die übersinnliche

Digitized by Google

Psyche aber setzt im Gegensatze zu der untersinnlichen im Instinkt sich als Intelligenz. Die apriorische und subjektive Form der Intelligenz ist die Vernunft, die Mutter des Rationalismus und der Philosophien aus Urbegriffen. Der Verstand dagegen ist der aposteriorische und objektiv einlaufende Akt der Intelligenz, die Quelle der Empirie und der sogenannten Erfahrungswissenschaften. Irrtümlicherweise ist die Erfahrungserkenntnis als bloss in der Sinnlichkeit begründet angesehen, dagegen die Vernunfterkenntnis für die höchste gehalten und die unmittelbare Erkenntnis, die aller andern Erkenntnis Grund, Halt und Ziel ist, ganz von der Betrachtung ausgeschlossen worden. Nicht die Sinnlichkeit und Vernunft, sondern der menschliche Geist ist die eine Erkenntnisquelle in der einen menschlichen Natur. Wie diese Erkenntnisquelle der Sinnlichkeit zu Grund liegt und ihr vorangeht, so geht sie auch über die im Gegensatz zur Sinnlichkeit stehende Vernunft hinaus und zeigt uns, von welcher Sonne dieser Mond sein erborgtes Licht schöpft.

Auf ein ähnliches Resultat muss der philosophierende Geist die so oft aufgeworfene und so ungleich beantwortete Frage über den Ursprung der Ideen oder der Erkenntnisse führen. Ideen sind Produkte, Ideen sind Erkenntnisse, und Erkenntnisse sind Erzeugnisse. Erzeugnisse aber fordern als solche eine wesentliche und lebendige Kraft, wie sie in der Natur des Menschen durch die Seele gegeben ist. Die Ideen entspringen weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft, beide sind nur Bildungsmittel und Entwicklungswege der Ideen. Nur scheinbar erzeugt die Erfahrung den Stoff und die Vernunft die Form der Erkenntnis. Die eigentliche Erkenntnis erzeugt vielmehr beides zugleich und zumal. Die Vernunft bezieht nur die Form auf den Stoff und die Erfahrung den Stoff auf die Form. Das Organ und der Prozess, aus welchen die Ideen sich entwickeln, wird nur von Seite der Empfänglichkeit aus erregt und von Seite der Selbsttätigkeit aus bestimmt. Die Quelle der Gedankenwelt ist da, und Denken ist gestaltende Macht.

Das menschliche Denken entspricht nicht dem Sein der Dinge in der Welt, sondern dem Werden derselben aus der Natur. Das System und der Prozess unseres Denkens ist nicht nur ein Abdruck oder Gegenbild der Aussenwelt in ihrem toten Gewordensein, sondern ein Werden in und aus sich selbst. So enthüllen sich alle Gestalten und Bewegungen, die im Werden der Dinge sind, in der Erkenntnis des Menschen, und umgekehrt, was in dieser sich offenbart, in jenem sich verwirklicht.

So ist eine Ansicht der menschlichen Erkenntnis gewonnen, die die Erkenntnis selbst als ein Ebenbild des Grundwesens und Urlebens der menschlichen Natur betrachtet, und durch diese die Welt wieder mit dem Menschen, den Menschen mit seinem wahren Selbst, und durch dieses mit Gott verbindet. Der menschliche Geist findet, nachdem er in allen Richtungen sich versucht hat, zuletzt in seiner eignen Tiefe den Licht- und Lebenspunkt, der Empirie und Rationalismus, Ideales und Reales, Subjektives und Objektives, Apriores und Aposteriores, Leiden und Tätigkeit, Gefühl und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit, spekulatives und moralisches Interesse, Unendliches und Endliches in sich vereinigt. Dieser Punkt ist Anfang und Ende der Philosophie.

6. Urphänomene. Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit. Den Dingen muss ein vom Menschen unabhängiges Dasein, und dem Menschen eine von den Dingen nicht bedingte Selbständigkeit zugegeben werden. Dennoch kann die von beiden Seiten abhängige und bedingte Erscheinungswelt nicht gedacht werden, als nur in dem Menschen oder bloss in den Dingen bestehend, sondern muss selbst als Offenbarung und Verwirklichung einer über diesen Gegensatz erhabenen und sie auf einander beziehenden Natur betrachtet werden. Hätte nun irgend etwas in der Welt den Menschen überzeugen müssen, dass es zwischen ihm und ihr wirkliche und lebendige Naturbande gäbe, so hätten dies Raum und Zeit vermögen sollen. Wenn irgend etwas in der Natur dem Menschen den Wahn von einer völligen Verschiedenheit des Geisterreiches von der Körperwelt hätte nehmen können, so würde dies die Betrachtung von Zeit und Raum sein. Ideen oder Anschauungen von Raum und Zeit erwachsen so wenig aus allgemeinen angebornen Begriffen, als aus einzelnen sinnlichen Eindrücken, auch nicht bloss aus ihrem Gegensatze und ihrer Wechselwirkung. Es geht vielmehr der wirklichen Sinnesempfindung eine Anlage zur Anschauung von Raum und Zeit vor, so dass Raum und Zeit mit den Eindrücken der Dinge zugleich und zumal zur Vorstellung kommen. Eben deswegen haben wir aber unrecht, zu einer reflektierten Aposteriorität oder Apriorität unsere Zuflucht zu nehmen. Die Philosophie ist darüber so lange im Dunkeln geblieben, weil sie die vorsinnliche Erkenntnis, die Wurzel der sinnlichen, nicht erkannt hatte, und die Selbstbeobachtung nicht in eine so frühe Jugendzeit, nicht in eine solche Tiefe der Einheit der Erkenntnis zurückzugehen vermag.

Digitized by Google

Sinneseindrücke sind wohl notwendig zum Aufwecken und Klarmachen der in der Seele schlummernden und ohne Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen. Durch sinnliche Eindrücke wird aber nichts erzeugt und begründet. Dies spricht dagegen, dass uns die Anschauungen des Raumes und der Zeit à posteriori von aussen gegeben werden. Andererseits sind aber auch die Vorstellungen nicht vor der Erregung und Einwirkung durch den Sinn, als solche wirklich und fertig von innen entsprungen. Die blosse Kraft ohne Reiz bringt solche Erscheinungen nicht ursprünglich und unmittelbar aus sich allein hervor. Dies spricht dagegen, dass die Anschauungen des Raumes und der Zeit à priori von innen entstehen. Den sinnlichen Eindrücken gehen innere Gefühle und Antriebe vor. Die Rückwirkungen und die damit verknüpfte Steigerung entsprechen der in jenen Gefühlen und Antrieben schlummernden, aus ihnen sich erhebenden, höhern, hellern Geisteskraft. Diese Geisteskraft ist die Quelle der Vorstellungen und Anschauungen.

Zeit und Raum sind als Gefühle und Ideen sowohl der realistischen, als auch der idealistischen Kurzsichtigkeit entrückte Urphänomene und Naturbande, welche weit entfernt sind, Mensch und Welt zu scheiden, oder dem einen oder andern anzugehören, sondern vielmehr beide unter sich beziehen und innig vermitteln.

Die eigentliche Räumlichkeit steht über den Ortsräumen ebenso weit erhaben, als die wahrhafte Ewigkeit von allen Zeiträumen verschieden ist. Denn der wahre Raum und die Ewigkeit sind eins und dasselbe, nämlich das anfängliche und unendliche, das unergründliche und anfangslose Göttliche. In diesem Göttlichen aber oder in der Natur, die in Gott ist, ist sowohl der Mensch als die Welt. Raum an sich ist Anwesenheit, und Ewigkeit ist Gegenwart Gottes in der Natur der Dinge, Offenbarung und Verwirklichung der Gottheit. Ort oder Weltraum und Zeit oder Zeitraum sind hingegen nur die Erscheinung von dem endlosen Wesen und ewigen Sein des Göttlichen in der Welt oder im Dasein und Wandel der Dinge. Das göttliche Wesen und Leben offenbart und verwirklicht sich in jedem endlichen, sterblichen Ding, als räumlich anwesenden Mittelpunkt und ewig gegenwärtigen Augenblick. Für alles Wesen und Leben gibt es nur eine wahre Vergangenheit, der Ausgang aus Gott, und nur eine eigentliche Zukunft, die Rückkehr in Gott, ebenso nur eine Aussenwelt, die sich in sinnlicher Anwesenheit und Gegenwart aufschliesst, und nur eine Innenwelt, als der Anfang und das Ende

oder der ewige Mittelpunkt und unendliche Augenblick in der Laufbahn und dem Kreislaufe der Natur zwischen der Verkörperung des Geistigen und der Vergeistigung des Körperlichen, oder der Entwicklung und Vollendung des Göttlichen aus und in sich selbst.

7. *Metaphysik von Schlaf und Wachen.* Schlaf ist nicht bloss Aufhebung des Bewusstseins und der Willenskraft, die im Wachen uns beherrschen, sondern Aufgang einer andern Art und Weise von Bewusstwerdung und Selbstbestimmung. Die im Schlaf herrschende Psyche kehrt in der wachenden, und die im wachen Zustand waltende Psyche kehrt in der schlafenden wieder. Die Richtung und Bewegung der untersinnlichen Psyche geht im Schlaf von der Innenwelt aus und ist auf das Zukünftige gerichtet. Die übersinnliche Psyche im Wachen hebt aber gerade umgekehrt von der Aussenwelt an und ist der Vergangenheit zugewandt. Daraus erklärt sich die Verschiedenheit der Erkenntnisweisen der zwei Psychen. Die Erkenntnis des Wachens hat den Charakter des Geistes der Vollendung, dagegen hat die im Schlafe liegende und sich im Traume offenbarende Erkenntnisweise die Eigentümlichkeit des Urbewusstseins. Das Träumen, dieses Wechselgespräch der zwei sehr redseligen Psychen, ist an sich ein wesenhafter und bedeutungsvoller Urzustand der menschlichen Natur; es lässt uns in die Tiefen der ursprünglichen Erkenntnisweise blicken und ihre verkannte Beschaffenheit inne werden. Das ganze Reich von Ahnungen, Vorgefühlen, Vorhersehungen, Gesichte und Erscheinungen ruht auf diesem Grunde. Diese Sehergabe, welche die Griechen Mantike und die Römer Divination nannten, ist die ursprüngliche und unvermittelte Erkenntnisweise, welche die mittelbare und abgeleitete Scheinerkenntnis in der Sinnlichkeit, der wirklichen Einheit der wachenden und schlafenden Psyche, voraussetzt. Es ist die Erkenntnisweise, von welcher manche berichten, dass sie im Traume Aufgaben gelöst haben. In dieser Tiefe liegt die Geburtsstätte der Geistesrichtungen und Gemütsstimmungen, wie denn auch Troxler in seiner ärztlichen Praxis wahrgenommen hat, dass die ersten Zeichen und Spuren von Seelenkrankheiten im Traume zu suchen und zu finden sind.

8. *Des Erkennens Urordnung und Grundgesetze.* Alle neuere Philosophie ist auf die Kluft gebaut, welche sie zwischen der Welt und dem Menschen stehen liess, indem sie die beide mit einander vereinigende Natur der Sinnlichkeit verkannte. Auch die ältere Philosophie leidet an diesem Gebrechen, welches Descartes, Leib-

Digitized by Google

niz, Spinoza und Malebranche vergeblich zu heilen suchten. Der Lösung dieser Aufgabe kam einerseits der Kritizismus am nächsten, sowie er sie andererseits am weitesten verfehlte. Kant umschiffte glücklich die Klippen und Wirbel der Einseitigkeiten und Ausschweifungen des Realismus und Idealismus in ihren strengen Formen, gelangte aber dahin, dass er der Philosophie zu wenig und zu viel tat. Was er erst als Spekulant der menschlichen Natur genommen hatte, gab er plötzlich und unerwartet als Philosoph der Vernunft wieder. Wie alle seine Vorgänger in den Schranken des Selbstbewusstseins befangen, verkannte er die unmittelbare, ursprüngliche Erkenntnis und wollte die mittelbare und abgeleitete Erkenntnis, deren Unzulänglichkeit er eingesehen hatte, durch Spekulation und Transzendenz ergänzen und vollenden. Auch den Systemen seiner Nachfolger liegt ein Abfall von der natürlichen, unmittelbaren und ursprünglichen Einheit der menschlichen Erkenntnis und die eine und selbe Voraussetzung des Dualismus zu Grunde.

Das ursprüngliche und unmittelbare Erkennen ist ein Innewerden und Wahrnehmen eigner Zustände und Veränderungen, zunächst des Leidens und Wirkens in der Selbsterregung und Freitätigkeit unserer Natur. Das mittelbare und abgeleitete Erkennen aber ist auf Gegenstände und Ereignisse, die von uns verschieden und an sich uns fremd sind, gerichtet; im Grunde ist es aber doch nichts anderes als die Ausbildung und Entwicklung der uns tief innewohnenden, unmittelbaren und ursprünglichen Erkenntnis. Diese Urerkenntnis liegt jeder andern zu Grunde und bedingt ihre Möglichkeit, so zwar, dass das reflektive und diskursive Erkennen einerseits durch das Vonsichausgehen und andererseits durch das Insichzurückkehren jener Urerkenntnis begründet wird. In ersterer Hinsicht erhält es dann den Schein einer apriorischen Subjektivität, in zweiter Beziehung aber den einer aposteriorischen Objektivität, da es doch an sich und in der Tat immer nur die sinnlichgeistige Spontaneität ist und bleibt, welche dort im Sinn als vorherrschende Empfänglichkeit der Anregung von aussen sich zukehrt, hier im Geiste als überwiegende Freitätigkeit die Rückwirkung von innen darstellt. Das menschliche Gemüt kennt ausser sich selbst keine andere Realität als die Ideen und alle äussern und innern Gegenstände und Ereignisse nur durch Ideen, in welchen das Gemüt, wie die Sonne in ihren eignen zurückgeworfenen Lichtstrahlen und freischwebenden Brennpunkten, sich selbst Subjekt und Objekt ist.

In dieser Ansicht liegt allein die Erhaltung des geistigen Bandes und der wahren Identität mit Gott, der Natur und der Welt, weil die in sich identische menschliche Natur allein das Band ist, das den Menschen mit Gott und Welt verbinden kann. Die menschliche Natur ist also unser Richtpunkt und Leitstern. Sie in jeder Sphäre erkannt und erklärt zu haben, ist alles, was vom Philosophen gefordert und geleistet werden kann, weil dem Lichte und der Kraft, die in ihr liegen, alle Welt durchsichtig und untertan ist. Der Mensch erkennt das All durch das, was in seiner Natur gleich der Allnatur erscheint, sowie er die Natur im All insofern beherrscht, als sie seiner Natur entspricht. Das Verhältnis von Natur und Natur beruht demnach darauf, dass *Gleiches nur vom Gleichen erkannt und bestimmt wird.* Das ist die Urordnung und das Grundgesetz des Erkennens.

Was sich nun in dem geistigen Wesen und Leben des Menschen mit übereinstimmender Evidenz als eigentliche, alles Sinnen und Denken beherrschende Naturnotwendigkeit ankündigt, das sind die zwei Richtungen und Bewegungen des menschlichen Geistes selbst, deren eine wir von seite des Erkennens, der Vernunft und des Verstandes, die andere von seite des Tätigseins, der Freiheit und des Willens dargestellt finden. Daher entspringen die zwei ersten und höchsten, wesentlichsten und lebendigsten Kategorien und Archinomien, wofür die der *Substantialität* und die der *Kausalität*, nämlich die im ursprünglichen und unmittelbaren Erkennen sich geltend machenden Ideen des Gegensatzes von Substanz und Accidens und der Wehselwirkung von Ursache und Wirkung anzunehmen sind, indem der Mensch sich alles, was erscheint, im Verhältnis zu einer Grundlage, und alles, was geschieht, in Beziehung auf eine Ursache denken und vorstellen muss. In diesen Grundverhältnissen und Urbeziehungen stellt sich die Harmonie vom Subjektiven und Objektiven am auffallendsten dar.

Aus der Natur des menschlichen Geistes hat also Troxler den Hauptgrundsatz der Identität mit sich selbst und der Homogenität mit dem All der Dinge hergeleitet, sowie als wesentlich und lebendig des Menschen Geist innewohnend, und mit Naturnotwendigkeit sich äussernd, die Substantialität und Kausalität nachgewiesen. Dies sind die vier Archinomien und Kategorien des unmittelbaren und ursprünglichen Erkennens.

Da nun durch dieses Erkennen das mittelbare und abgeleitete

Digitized by Google

Erkennen durchaus begründet und bestimmt ist, so kehren in ihm dieselben Kategorien und Archinomien wieder, aber nur in der Eigentümlichkeit seines Reflexes und Diskurses. So ist eine wissenschaftliche Ansicht gewonnen, welche die Data und Fakta der Logik in organische und dynamische Verbindung bringt, den Formen und Regeln ihren natürlichen Zusammenhang und diesem gemäss Bedeutung und Anwendung gibt.

Das eigentliche Wesen und Leben der mittlern Erkenntnissphäre, der vollkommene Reflex und Diskurs, ist im Schliessen und Folgern dargestellt. Der Mittelpunkt und Lebensquell alles Raisonnements versinnlicht sich in dem Syllogismus, welcher der Inbegriff aller Richtungen und Bewegungen des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens ist. Das Schliessen und Folgern ist die Zentralfunktion des Denkens, welche die Stelle der Gesamtheit und Vollendung des mittelbaren Erkennens vertritt und vergegenwärtigt. Kant und seine Nachfolger haben selbst der Wichtigkeit und Vorzüglichkeit dieser Funktion das sprechendste Zeugnis gegeben, indem sie nur eine Kategorie aufzustellen imstande waren, welche auf die Vernunftschlüsse sich anwendbar zeigte, sie zu befassen und zu ordnen vermochte. Es ist dies die Kategorie der *Relation*, die erste und höchste und in ihrer Art einzige, welche alle übrigen in sich enthält. Alles ist Relation in der Intelligenz, denn nur durch Relation ist alles intelligibel. Mit dem einen ihrer Glieder, mit der Disjunktion, schliesst sie sich an das Substanzverhältnis, mit dem andern, mit der Hypothese, an das Kausalverhältnis an. In der einen Richtung, in der zum Begreifen, offenbart sie das Prinzip der Uebereinstimmung, in der andern, in der zum Urteilen, das Prinzip der Folgerichtigkeit. Troxler hebt daher diese Kategorie und Archinomie ganz aus der Reihe der übrigen hervor und bezeichnet sie als die der Identität und Absolutheit, weil in ihr all das mittelbare Erkennen durch Beziehung auf das unmittelbare seine sowohl materiale als formale Wahrheit und seine sowohl konstitutive als regulative Gültigkeit erhält.

Wird nun aber diese Kategorie der Klasse der übrigen entzogen, so tritt ein Missverhältnis ein, und es zeigt sich die Kategorie der Modalität nun ganz vereinsamt. Dieses entstandene Missverhältnis muss aufgehoben und der eigentliche Gegensatz zur Modalität aufgefunden werden. *Modalität* ist die Relation in der Sphäre der Kausalität, der Gegensatz von ihr kann also nur in der

Sphäre der Substantialität liegen und muss ein Verhältnis sein, das Troxler mit dem Namen *Formalität* bezeichnet. *Quantität* und *Qualität* bestehen seit uralter Zeit neben einander und entsprechen sich wie Begriff und Urteil. Demnach werden die Verhältnisse des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens in ihrem organischen Zusammenhang und in ihrer dynamischen Wechselbeziehung durch folgende Tafel zur leichtern Uebersicht darstellbar sein:

1.

Kategorie der formalen Relation:	Prinzip der Einstimmung und des Widerspruchs.
Wesenheit	
Materie Form	
Nichtigkeit.	

2.

Kategorie der modalen Relation:	Prinzip des zureichenden und unzureichenden Grundes.
Wirklichkeit	
Notwendigkeit Zufälligkeit	
Möglichkeit.	

Urkategorie	Relation	Hauptgrundsatz
Synthesis		Uebereinstimmung und Folgerichtigkeit.
Antithesis oder Disjunktion — Hypothesis oder Kondition		
Analysis.		

3.

Kategorie der quantitativen Relation:	Prinzip des Umfangs.
Einheit	
Allgemeinheit Besonderheit	
Allheit.	

4.

Kategorie der qualitativen Relation:	Prinzip des Inhalts.
Satzung	
Verneinung Bejahung	
Aufhebung.	

Das mittelbare und abgeleitete Erkennen hat an sich auch nur eine Ordnung und nur ein Gesetz, wie das unmittelbare und ursprüngliche. Diese Ordnungen und Gesetze sind keine andern, als die des Wesens und Lebens der Natur im All überhaupt. Daher zeigt es sich auch ganz gleichgültig, wenn nur diese Ordnung und dies Gesetz beobachtet und befolgt wird, was für ein Subjekt denke und welch ein Objekt gedacht werde. Das Resultat wird überall und allezeit dasselbe, Wahrheit und Gewissheit der Er-

Digitized by Google

kenntnis sein, worin die Subjekte und Objekte, sowohl unter sich, als mit einander, endlos und ewig zusammentreffen. Das Göttliche ist in ihnen allen das geistige Band, unvergänglich und rastlos sich entwickelnd und fortbildend.

So hoch und hehr aber die Erscheinungen des mittelbaren Erkennens im menschlichen Dasein und Wandel gestellt sind, so stehen sie als Erzeugnisse der nach aussen gerichteten Selbsttätigkeit zu der tiefer waltenden, sie begründenden und innerlich zu den höhern Produkten der Ideen und Ideale fortbildenden Naturkraft des Geistes, noch in einem äussern und untergeordneten Verhältnis. Sie gleichen insofern jenen Nebenprodukten, welche im allumfassenden chemischen Prozesse beim Suchen des Steins der Weisen ungesucht und dem Scheine nach zufällig entspringen. Tief und innerlich sitzt die menschliche Seele, und es geht unter der Hülle und dem Schleier der verschiedenen äusseren Gestaltungen und aufeinanderfolgenden Umwandlungen der menschlichen Erkenntnis in Zeit und Raum, diesen Chrysaliden der Seele, ihre grosse innere Metamorphose vor sich, in welcher ihr alle Natur in dem Masse durchsichtiger erscheint und folgsamer sich ergibt, wie sie in sich verklärter und geistig gemütlicher, individueller und spontaner, oder gottähnlicher und unsterblicher wird.

9. Religion oder der Mensch in Gott. Am tiefsten und im Innersten des menschlichen Gemüts wurzelt die Idee des Göttlichen. Nimmt der Mensch dieses Göttliche in den Tiefen seines Gefühls wahr, so wird er es als Quelle seiner Seligkeit inne, verwirklicht er es in seinen Handlungen, so offenbart es sich als Grund seiner Heiligkeit. «So ihr meidet die sündige Lust der Welt, so werdet ihr teilhaftig der göttlichen Natur». Das ewige Leben, welches uns so nahe, und das Reich Gottes, das mitten in uns ist, ist an sich nichts anderes, als diese menschliche höhere, innere oder göttliche Natur. Sie offenbart sich auch in jedem Menschen, denn sie hat in jedem ihren Altar. Das ist, was man als Glauben und Gewissen bezeichnet. Das sind die zwei Bande und Mächte der Religion, welche auch schon dem in seiner sinnlichen Erscheinung befangenen Menschen eine über die Vernunft erhabene höhere Naturordnung und eine seinen Willen beherrschende innere Gesetzgebung auf eine wesentliche und lebendige Weise ankünden, ihn daher wirkich schon über den Zwiespalt und Widerspruch seiner Doppel- und Wechselnatur erheben. Dies ist nämlich die Wesenheit des Glaubens,

dass er Vernunft und Gefühl miteinander versöhnt, und jene vor eignem Skeptizismus, dieses vor fremden Dogmatismus bewahrt. Die Lebendigkeit des Gewissens besteht darin, dass es das Wollen und Begehren unter sich ausgleicht, und jenes vor dem Uebermut der Selbstheit, dieses vor knechtischer Hingebung sichert.

Religion ist nichts anderes, als die Hinanbildung von dem menschlichen Glauben und Gewissen zu dem Schauen und zu der Weisheit, zu der Freiheit und zu dem Handeln in Gott und aus Gott mittelst der uns von dem Gottmenschen Christus erteilten Offenbarungen und Heilsmittel. Aber auch mit dem unerleuchteten und ungeheiligten Menschen hängt Gott schon als seiner Natur Ursprung, Wesenheit und Vollendung durch Glauben und Gewissen zusammen; ihn erleuchten und heiligen, heisst ihn zur Kunde und zum Besitz seiner eignen, ihm durch Glauben und Gewissen angedeuteten und verbürgten höhern, innern, göttlichen Natur bringen. Der Glaube muss ins Schauen im göttlichen Lichte, und das Gewissen in Freiheit mit göttlicher Kraft verwandelt werden.

Religion ist die von Ewigkeit her im Himmel geschlossene Ehe von Göttlichem und Menschlichem. Deswegen gibt es auch nur eine *einzige* Religion, wie nur einen Gott und ein Menschengeschlecht. In allen sogenannten Religionen verdient nur dasjenige diesen Namen, was sich uns als das tiefste Geheimnis und Wunder des Christentums offenbart und verwirklicht hat, was auf die wesenhafteste und lebendigste Weise Göttliches und Menschliches vermittelt, und sich als die erfolgreichste, Menschliches und Göttliches auf einander beziehende Wirksamkeit bewährt. Die erheben Gott nicht, welche den Menschen herabsetzen; aber wer den Menschen Gott nahe bringt, versöhnt Gott mit dem Menschen. Die Weltgeschichte des menschlichen Geschlechts bewegt sich in den zwei mittleren Zuständen des Versinkens und Verderbens, und der Erhebung und Veredlung. Vor und ausser jenen liegt der tiefere Zustand der Reinheit und der Unschuld, und nach und über diesen der höhere der Freiheit und der Gnade. Die einen wie die andern dieser Zustände liegen in der menschlichen Natur und in ihrer Entwicklung begründet; was sie in ihrem Ausgang aus Gott und in ihrer Rückkehr zu Gott festhält, und unablässig auf jene höhere, innere göttliche Natur im Menschen bezieht, das ist Religion.

10. In seinen Ausführungen über: *Mysterium oder Gott im Menschen*, sucht Troxler darzutun, dass es ihm mit seiner Metaphysik

Digitized by Google

darum zu tun gewesen sei, das Göttliche im Menschen, die übernatürliche Urheit und Einheit der meschlichen Natur, zu beweisen. Das Göttliche im Menschen muss als *endlose Gegenwart* und *ewige Mitte* in unserm Wesen und Leben selbst aufgehen und beharrlich fortbestehen. Dies Geheimnis zu offenbaren, musste der Menschheit ein Gottmensch erstehen, der durch Lehre und Tat bewies, dass jene höhere und innere göttliche Natur zwar vorgesehen und geweissagt worden sei, aber der Mensch noch in Gott verborgen, oder der Gott im Menschen noch unenthüllt gelegen habe, und von nun an unter der Obhut und dem Beistand des verheissenen Geistes erst recht aufgehen und in Ewigkeit fortbestehen werde.

III. Logik.

1. Einleitung. Dem Wertvollen, das in mancher Beziehung in der Logik von Hegel liegt, muss das Nebenverdienst zugerechnet werden, den einschlummernden Geist der Philosophie wieder erweckt und so durch seine kühne Schöpfung eine grosse Zahl von Logiken ins Leben gerufen zu haben. Diese vielen Logiken schienen aber Troxler ein Beweis zu sein, dass wir noch gar keine Logik haben. Dieses Nichtdasein von einer Wissenschaft, deren Bedürfnis so allgemein gefühlt wird, wie dessen Befriedigung von so vielen Seiten vergeblich war angestrebt worden, veranlasste ihn, auch einen Versuch zur Lösung dieser hochwichtigen Aufgabe zu machen. Er glaubt, vor manchem seiner Mitarbeiter dadurch im Vorteil zu sein, dass er von einem selbständigen, philosophisch-anthropoligischen Standpunkte, auf welchem die Wissenschaft unmittelbarer Gegenstand des sich selbst erklärenden Bewusstseins wird, ausgehen kann.[1]

2. Verhältnis der Logik zur Metaphysik, Psychologie und Ontologie. In welcher Beziehuug steht die Logik zu den ihr nächstverwandten Wissenschaften? So lautet die alte, noch immer nicht gehörig gelöste Frage. Längst war erkannt worden, dass die Logik mit allen Wissenschaften Zusammenhang habe und wurde sie von den meisten Philosophen als ein Organon und Kanon derselben betrachtet. Alle aber fühlten, dass die Logik mit Metaphysik und

---

[1] Siehe „Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik," von Dr. Troxler, Aarau 1828.

Anthropologie in noch näherer, innigerer Verbindung stehe. Ueber den Grund und die Art dieses Zusammenhanges aber zeigten sich die Philosophen so uneinig, dass die einen die Logik ganz mit denselben vereint, die andern völlig von ihnen getrennt wissen wollten.

Mit der Zeit standen einander empirische Psychologie und rationale Logik gegenüber, dann Metaphysik und Anthropologie. Wenn man diesen einander widerstreitenden, bekämpfenden Ansichten auf den Grund sieht, so zeigt es sich, dass sie beide aus der in dem System des Kritizismus begründeten Absonderung und Gegensetzung von Philosophie und Anthropologie hervorgegangen sind. Man hatte nicht eingesehen, dass alle Philosophie im Grunde nur Anthropologie ist, und dass Anthropologie die ganze Philosophie ausmacht. Das wunderbare Naturgeheimnis des Erkennens ist, dass der Mensch es ist, der in sich selbst gegenständlich sich gegenüber steht, und es wieder ist, was in sich selbst sich wissenschaftlich inne wird. Er stellt nichts anderes vor als sich selbst und nimmt nichts anderes als sich selbst wahr. Diese eine Grundwahrheit haben nun aber sowohl die Philosophen als auch die Anthropologen verloren und damit die letzteren die Philosophie in ihrer formalen Logik und die ersteren die Anthropologie in ihrer materialen Metaphysik. Der Anthropologie hatte es an innerer Begründung, der Philosophie an einem eigentlichen Ziel gefehlt, weil diese ihren Gegenstand ausser dem Menschen suchte, jene hingegen nicht vom wahren Selbst des Menschen ausging. Erstere muss philosophisch und letztere anthropologisch werden, ihren einseitigen Standpunkt verlassen und sich zu dem sie vermittelnden der *Anthroposophie* erheben, welche Philosophie und Anthropologie zugleich und zumal ist.

Der Geist im Menschen ist der einen und selben Natur, die dem All der Dinge göttlich innewohnt, daher seine wahre Selbsterkenntnis gleich Allerkenntnis der Natur. Soll aber dieser Geist wieder zu sich selbst kommen, so muss die Logik aufhören, nur Formenlehre, und die Metaphysik, nur Wesenlehre zu sein; es muss der Geist selbst seine Subjektivität und Idealität in die Metaphysik und seine Realität und Objektivität in die Logik hineintragen. Die Logik muss Metaphysik und die Metaphysik Logik werden, so dass die Metaphysik die Wissenschaft der ursprünglichen und vollendeten Einheit des psychologischen und ontologischen Elements in der Erkenntnis, die Logik hingegen die beziehungsweise Entzweiung und sich fortbildende Wechselwirkung der zwei Elemente von der

Digitized by Google

Noumenologie aus zur Phänomenologie, und von dieser wieder zurück oder empor zu jener, darstelle.

Daraus ergibt sich denn nun auch das Verhältnis von Logik und Psychologie. Die Logik ist selbst ein Bestandteil und Bildungsmittel der Psychologie, indem sie sich gegenseitig und wechselweise bedingen, und beide von der aussen und über ihnen liegenden *anthroposophischen Metaphysik* begründet werden. Die Psychologie hat also ihre Form und Gestalt in der Logik, und die philosophische Logik ihren Stoff und Inhalt in der Psychologie. Nicht die Regeln des Denkens sind die Gegenstände der Gedanken, sondern das Denkende wird hier das Gedachte. Der menschliche Geist ist das sich selbst entfaltende und gestaltende metaphysische *Ontos*, und die Psyche in ihrem Entwicklungsgang ist sowohl Subjekt als Objekt, sowohl Form als Stoff von sich selbst. Es gibt daher nicht mehr und nicht weniger Onta als Psychen, weil an sich eines das andere selbst ist, und sich im Erkennen doppelseitig reflektiert, so dass jede Reihe einer eigentümlichen, selbständigen Gestaltung, wenn auch nicht einer völligen Absonderung und Unabhängigkeit, fähig ist. Erfasset die menschliche Seele sich selbst als Reales, so entspringt die psychologische Logik, die Psychologie; stellt sie sich hingegen als Ideales dar, so entsteht die ontologische Logik, schlechthin Logik genannt. Die Logik kann also so wenig entstehen und bestehen ohne Psychologie, als die Psychologie ohne Logik. Beide haben eine beziehungsweise Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu einander, sowie ihre gemeinsame Grundlage in der anthroposophischen Metaphysik.

3. Ideen der Logik, Wert und Einteilung derselben. Die Logik ist die Wissenschaft und Kunstlehre des Denkens. Der eigentliche Quell der Logik ist das *Denken des Denkers;* das Ergebnis davon ist die Wissenschaft des Denkens. Das Werden eines Logikers setzt voraus: Einsicht in die Organisation des denkenden Wesens und in den Prozess der Funktionen, die den Denkakt ausmachen, oder: Psychologie und Ontologie aus der Metaphysik, welche aber nichts andres als Psychologie in diesem hohen inneren Gebiete der menschlichen Natur ist. Die Logik ist weit entfernt, nur eine Kanonik des Denkens und der Erkenntnisse oder bloss ein Organon des Wissens und der Wissenschaften zu sein; sie ist vielmehr das in ein Wissen verwandelte Denken oder die zur Wissenschaft erhobene Erkenntnis.

Der *Wert* der Logik besteht zunächst in der Bildung und Uebung der Denkkraft des Geistes. Durch die Logik gelangt das natürliche und instinktmässige Denken nicht nur zur Selbsterkenntnis und zu seiner Herrschaft über sich selbst, sondern es wird auch erst durch sie eine Wissenschaft und Kunst möglich gemacht, welche, als Ergebnis ihrer eignen Entwicklung, die menschliche Vernunft erst zu ihrer bestimmungsgemässen Stärke und Vollendung bringen kann.

Die zweckmässigste Behandlungsweise der Logik ist die, welche die Regeln und Formen von dem lebendigen Prozess des Denkens herleitet und durch Beispiel und Uebung unsern natürlichen Geisteskräften wieder einverleibt.

Mit den gewöhnlichen *Einteilungen* der Logik nicht einverstanden, sucht Troxler eine andere auf und schöpft diese aus dem Wesen oder dem Gegenstande der Wissenschaft selbst. Wie schon bemerkt, setzt die Logik das Psychologische voraus und führt notwendig darauf zurück. Wenn sich die Seele mit Ideen beschäftigt, so kann man stets genau unterscheiden:

1. Das Auffassen der mittelst der Sinnlichkeit ihr gegebenen Eindrücke der Aussenwelt;

2. Die Tätigkeit der Seele oder die Wirksamkeit des reinen Verstandes, der Vernunft, oder die Offenbarung übersinnlicher Kräfte in den Ideen, und

3. die mittlere Sphäre zwischen beiden oder die Wechselwirkung beider, welche Sinnlichkeit und Vernunft miteinander vermittelnd, die Gebiete beider scheidend und einend, in sie übergeht und in entgegengesetzter Richtung ausläuft.

Diese dreifache Erkenntnisweise nennt Troxler eine *sinnlich-geistige*. Im Menschen entspringt alles aus ihm selbst oder wird durch ihn aus sich hervorgebracht, nicht von innen und nicht von aussen, weder a priori noch a posteriori; vielmehr geht das eine und das andere aus einem und demselben Grunde hervor, ist nirgends von einander getrennt und wirkt stets in seinem Gegensatze ineinander. Betrachten wir den Gegensatz und die Wechselwirkung der zwei Erkenntniskräfte, Erfahrung und Vernunft, in Bezug auf das ihnen zu Grunde liegende Ursprüngliche und Unmittelbare, dessen Offenbarung sie gegenseitig und wechselweise zu dienen bestimmt sind, so erklärt sich uns die platonische Lehre der Anamnesis, nach welcher die menschliche Seele bereits schon, ehe sie in das wirkliche Leben tritt, in einem vollkommenern Zustande gelebt

Digitized by Google

hat, dessen sie sich im Bewusstwerden erinnert und so die Wahrheiten aus ihrer ersten Quelle schöpft. Erfahrung, Selbststudium und Unterricht können diese Wahrheiten, wovon die Spuren und Ideen in der Seele liegen, zwar *erwecken*, aber nicht erzeugen. Daraus ergibt sich aber wie irrig diese Ideen oder Spuren der Wahrheit mit unsern allgemeinen Begriffen verwechselt und auf die einseitige, apriorische Erkenntnisweise bezogen worden sind.

Betrachten wir den Gegensatz und die Wechselwirkung der zwei Erkenntnisweisen in Bezug auf die der Sinnlichkeit gegenüberstehende Aussenwelt, so kann auch hier nur von einer Identität beider ausgegangen werden, oder von einer innern Ungeschiedenheit von Leiden und Tätigsein im Sinnensystem. Was man Ideenbild nennt, ist ein psychisch-physischer Eindruck oder Einfluss von der Aussenwelt auf die Sinne. Die Erscheinungswelt der Sinne ist nicht nur die erste Synthesis von Idealem und Realem im Menschen, sondern zeigt uns auch, wie die vergeistigte Materie der Aussenwelt in den materiellen Geist der Sinnlichkeit sich erhebt und in ihm sich fortpflanzt, zum Behufe höherer Entwicklungen und Verwandlungen.

Grösser und gewaltiger sind aber die Abstände und Uebergänge aus dem Sinnensystem des Menschen in seine höhere Natur. Die sinnlich-geistige Sphäre in der menschlichen Natur ist ein inneres, höheres Sinnensystem, in welchem eine doppelte Wechselwirkung zwischen dem Sinn und seinem Gegenstande, eine zweifache Bewegung, eine aposteriorische, aufsteigende vom Sinne zum Geist, und eine apriorische, absteigende vom Geist zum Sinne, in steter und inniger Durchdringung sich nachweisen lassen. Durch diese unendlich vielfach kombinierten Gegenbewegungen und auf ihren verschiedenen Stufen und Weisen, ist die sinnlich-geistige Erkenntnis begründet. Sie ist daher ihrer Natur nach diskursiv und reflektiv und besteht sowohl in den Funktionen in dem Ganzen als in seinen besondern Bestandteilen, einerseits des Absonderns und Begreifens, andererseits des Urteilens und Schliessens. Dies macht die Sphäre der Logik im engern Sinn aus.

Die Logik ist ein zum selbständigen Ganzen ausgebildetes Teilganze der Anthroposophie, denn dies ist der Charakter dieser Wissenschaft, dass ihr Gegenstand unmittelbar in der Selbsterkenntnis des Menschen liegt und demnach von philosophischer Natur ist. Es wird nämlich die Geistestätigkeit des Menschen als Erkennen und

Denken sich selbst Subjekt und Objekt oder Gegenstand ihrer eignen Betrachtung. Daher darf denn auch die Einteilung der Logik aui nichts anderes, als auf die innere Organisation der geistigen Lebenssphäre des Menschen gebaut werden.

Dieser Ansicht gemäss zerfällt die Logik in drei Hauptteile, nämlich in die Lehre:

1. von der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung,

2. von dem Verstande und dem Raisonnement oder der Reflexion,

3. von der Vernunft im höchsten Sinne und der geistigen Anschauung.

4. Bewusstsein, als Quelle von Wahrheit und Gewissheit. Der Mensch hat alle Wahrheit und Gewissheit, sowie auch alle ihre Gegenständlichkeit nur in der Idee und in den verschiedenen Arten und Graden der Idee. Der Geist ist ein Licht, das den Sinn beleuchtet, und der Sinn ein Spiegel, in dem sich der Geist sieht. Sinn und Geist aber sind selbst unzertrennlich; der Sinn ist nichts anderes als der körperliche Geist, und der Geist der innerste Sinn. Die sinnlichen Objekte alle kommen daher in dem menschlichen Gemüte, dem Urquell aller Erkenntnis, ebensowohl nur in den Ideen vor, wie die geistigen. Der Mensch erreicht in seinem Erkennen das geistige Subjekt, von dem all sein Erkennen ausgeht, und das Gegenständliche, von welchem die Eindrücke auf seine Sinne herrühren. Andererseits ist er oder sein Ich ebensowohl das von sich selbst Leidende als das auf sich selbst Tätige. Die ganze Ideenwelt, die in uns ist, ist ein Bewusstwerden dessen, was wir leiden und wirken, das Ergebnis einer reinen Kraftäusserung, vermöge derer unser Geist sich auf sich selbst zurück wendet und im Sinne sich zum Gegenstande seiner Wahrnehmungen macht. Das ist das wesentliche und lebendige Verhältnis in unserm Erkennen. Davon muss ausgegangen oder wenigstens darauf soll in der Philosophie zurückgegangen werden.

Alle Ideen sind wirklich *angeboren*, aber auch alle müssen *entwickelt* werden. Das Angeborensein haben durchaus alle Ideen unter sich gemein, und sie kommen insofern weder von Innen noch von Aussen, sondern entstehen in uns. Das ist ihr gemeinsamer Grund. *Ihrer Entwicklungsweise nach* sind aber die Ideen *verschieden*. Sie entspringen in sinnlicher oder geistiger Intuition und

Digitized by Google

werden a posteriori oder a priori reflektiert, was ihnen denn auch den Reflexionsschein gibt, von da oder dort entsprungen zu sein.

Absolut wahr und gewiss sind nur die angebornen Ideen oder die unmittelbaren und ursprünglichen Erkenntnisse, die der Mensch von sich selbst und durch diese von Gott und der Welt, von dem Geister- und Körperreiche hat. Diese Ideen oder Erkenntnisse sind unmittelbare und ursprüngliche Wahrheiten und Gewissheiten, welche durch die sinnliche oder geistige Intuition und durch das diese vermittelnde aposteriorische oder apriorische Wissen ja nicht erzeugt und begründet, sondern nur entwickelt und erläutert werden können.

Nach dieser Ansicht, die jeder Mensch in seiner Selbsterkenntnis finden muss, liegt alle Wahrheit und Gewissheit, welche der Mensch erreichen kann, nur in seiner *eigenen Erkenntnis*. Da er weder über seinen Sinn noch über seinen Geist hinausgehen kann, und in jenem eine *ideale Realität*, in diesem aber eine *reale Idealität* erreicht, so ist ihm auch, wie das Ansich beider, die göttliche Naturkraft, welche in seinem *Bewusstsein* sich offenbart, und mit ihr der Prüfstein und Massstab für alle Gewissheit und Wahrheit seiner Erkenntnis gegeben.

Die Unterscheidung der Wahrheit in eine materiale und formale, und die der Gewissheit in eine objektive und subjektive führt uns zu zwei verschiedenen Quellen der Erkenntnis zurück, nämlich zu einer doppelten Grenze, zu der Unmittelbarkeit des Sinnes und des Geistes oder zu der über jede Art von Reflex und Diskurs, von Gegensatz und Bewegung erhobenen sinnlichen und geistigen Anschauung, wo uns einerseits die Aussenwelt, andererseits die Innenwelt als das Urwahre und Urgewisse in unserer Erkenntnis entgegentritt. Da nun aber das Urwahre und Urgewisse nicht ein Doppeltes und Zweifaches sein kann, und es eigentlich nur eine Doppelbeziehung oder eine zweifache Bewegung ist, in welcher unser Gemüt sich selbst in seiner Erkenntnis einerseits von sich in anderm und andererseits von anderm in sich begegnet, so erhellt, dass das Urgewisse und Urwahre für den Menschen eben nichts anderes als sein *Urselbstbewusstsein* sein kann. Somit ist, wie der alleine und ewige Quell aller Erkenntnis, auch der von aller Wahrheit und Gewissheit aufgefunden, den Descartes nur von ferne geahnet hat. Der Satz: «ich denke, also bin ich,» setzt ein höheres Sein als das aus dem Denken gefolgert ist, in sich selbst voraus. Wahrheit und Gewissheit sind auch in ihrem Grund und Ursprung eins, nämlich der sich selbst wahrnehmende und seiner selbst be-

wusste Geist; Wahrheit die Bestimmung der Erkenntnis in Hinsicht auf ihren Gegenstand, Gewissheit in Bezug auf das Bewusstsein derselben. Wahrheit ist Uebereinstimmung des Geistes mit sich selbst, Gewissheit ist Selbstüberzeugung desselben von sich. Darum ist blosse Einstimmung des Formalen oder Materialen in der Erkenntnis mit ihrem Urgrunde nur einseitige Wahrheit, und blosse Ueberzeugung von subjektiver oder objektiver Seite des Bewusstseins nur unzureichende Gewissheit. Da entspringt der Schein und der Zweifel, der Irrtum und die Ungewissheit und all die verschiedenen leidenden und tätigen Zustände des menschlichen Geistes in seinem Ringen nach Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis.

Es gibt nur *eine* Wahrheit und Gewissheit, weil nur *eine* Uebereinstimmung und Selbstüberzeugung des Menschen in sich, allein es gibt auch *Arten und Grade* von jenen wie von diesen. Die Arten und Grade von Wahrheit und Gewissheit hängen nun teils von den Erkenntnisweisen und Erkenntnisstufen im menschlichen Geiste ab. Insofern kann die Wahrheit als ein Qualitatives und die Gewissheit als etwas Quantitatives dargestellt werden. Die Logiker wissen deshalb einerseits von physischer und logischer, historischer und hermeneutischer, von mathematischer und metaphysischer Wahrheit zu erzählen, andererseits aber haben sie das Reich der Wahrscheinlichkeit oder richtiger der Gewissscheinlichkeit in seine verschiedenen Abstufungen zerlegt, und von einer subjektivischen und objektivischen, von einer demonstrativen und intuitiven, moralischen und apodiktischen Gewissheit geredet.

Aus allem dem ergibt sich, dass alle Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis, sowie ihre Arten und Grade, an sich nichts anderes sind, als das Innewerden und die Offenbarung des Geistes in seinem Bewusstsein. Im ganzen Bewusstsein und in all der Erkenntnis, welche in dasselbe ein- oder von ihm ausgeht, gibt es keinen fremden Gegenstand und keine neue Tatsache als eben den Geist in seinen verschiedenen Entwicklungen und Gestalten, und zwar sowohl als transzendentales und empirisehes Ich und als erscheinendes Nichtich und anschauendes Ich. Das Bewusstsein selbst beruht auf einer Selbsterscheinung und Selbsterkenntnis des Sinnes und Geistes im Gemüte; es ist das Wissen des Seins und das Sein im Wissen.

5. Denkkraft, Verstand und Vernunft. Die Vernunft, die höhere Einheit von Verstand und Gefühl, die Vermittlerin von Sinn und Geist, gleicht der Erfahrung. Beide sind ausser dem Verstande, das

Digitized by Google

eine über, das andere unter ihm. Erfahrung ist auf die erscheinende Aussenwelt, Vernunft auf die innere höhere Welt, die dem Menschen in sich selbst aufgeht, gerichtet. Vernunft ist ein Erfahren des Ueberirdischen, eine Offenbarung des höheren Geistes im Menschen. Erfahrung aber ist ein Vernehmen des Sinnlichen oder eine Innewerdung der Welt in dem Sinne. Was die Vernunft offenbart, wird so wenig durch die Aussenwelt bewirkt,, als, was die Erfahrung inne wird, von dem Uebersinnlichen im Menschen entspringt. Beide haben ihren gemeinsamen eigentlichen Grund und Ursprung in der Tiefe des menschlichen Gemüts. Es wird deshalb nichts erfahren, was nicht in der Vernunft liegt, und alle Vernunft entwickelt sich nur so weit, als die Erfahrung reicht. Diesen Urquell des geistigen Lebens gleichsam überschattend, steht zwischen Vernunft und Erfahrung der *Verstand*, die rein logische und dialektische Kraft, die Geist und Sinn vermittelnd bald die Ideen und Prinzipien der Vernunft in die Erscheinung hervorbildet, bald die Daten und Fakten der Erfahrung in die Erkenntuis übersetzt, beides um, wie sie von der einen Seite von sich ausgegangen, in der andern wieder zu sich zu gelangen.

Auf diesem Verhältnis beruht die Reflexion und der Diskurs, wie sie sich in der Sphäre des mittelbaren und abgeleiteten Erkennens uns darstellen. Der Verstand ist der Angel, um welchen die Vernunft und Erfahrung kreisen, oder vielmehr das Rad, welches Vernunft und Erfahrung in dem ihnen obliegenden Werke der Entwicklung der Idealgefühle und Gefühlideen in Bewegung setzt. Daher stammt die Doppelreflexion und der Wechseldiskurs, der das Wesen und Leben des Verstandes oder der Denkkraft ausmacht. Der Verstand selbst ist weder ein Höchstes noch ein Niederstes, weder ein Innerstes noch ein Aeusserstes der Erkenntnissphäre, sondern ihr Mittelstes nach aussen, und hat daher seinem innersten Wesen nach schliessend und folgernd eine vierfache Richtung und Bewegung. Die Denkkraft, welche in ihrer Centralfunktion nichts anderes als der Verstand ist, bezieht sich nämlich in ihrer geistigen Richtung auf die Vernunft, und in ihrer sinnlichen auf die Erfahrung. Von der einen zur andern auf- und absteigend entzweit sie sich, einerseits an das Verhältnis der Substantialität, andererseits an das der Kausalität sich anschliessend, in die Begreifkraft und Urteilskraft. Wie das Begreifen das Wesens, das Urteilen aber das Leben in der Denkkraft ausdrückt, so bezieht sich der Begriff auf die Substantialität,

das Urteil aber auf die Kausalität der Dinge. Im Begriff sucht der Verstand durch Gestaltung, im Urteil aber durch Bewegung seiner selbst die Natur der Dinge in sich inne zu werden oder zu offenbaren. Darum ist schon in der Sprache jedes Nennwort ein Begriff und jedes Zeitwort ein Urteil. Das Denken des Menschen entspricht nicht bloss dem Sein und Wirken, sondern dem Wesen und Leben oder dem Werden des Weltalls. Es nimmt daher auch alle Gestalten der Dinge auf und macht alle Bewegungen mit.

Daraus ergibt sich denn auch, was die Verstandsformen und die Denkgesetze für Wert und Bedeutung haben. Das Denken ist ein zweiter Schöpfungsakt, bei welchem der Geist der Schöpfer, das Erkennen die Materie ist. Was in Gott und in dem Werden der Natur der Dinge aus ihm, eine Tat, eine Handlung ist, das zerfällt im menschlichen Denken in viele Momente und Instanzen. Das Denken hält daher die innern im Werden verborgenen Ruhepunkte fest, durchläuft sie in seiner Bewegung und wird als Idealität nur in seiner Ganzheit und Vollendung der Realität gleich. Insofern hat alles subjektive, reflektierende und diskursive Erkennen nur eine beziehungsweise und bedingte objektive Gültigkeit, oder Gewissheit und Wahrheit in Relation.

Es gibt nämlich wie eine sinnliche, eine sinnlichgeistige und auch eine geistige Erscheinungswelt. Auf diese drei Erscheinungswelten, in welchen sich die Urnatur der Dinge in ihrer stufenweisen Ausbildung offenbart, beziehen sich die Sinnesempfindungen, die Verstandesgedanken und die Vernunftbegriffe, in welchen sich die ihnen zu Grunde liegende eigentliche Ideenwelt, in der allein absolute Wahrheit ist, auf eine entsprechende Weise entwickelt.

Diese Ideenwelt allein ist die wahre und gewisse Realität der Erkenntnis, und in ihr einzig die wahre Machtvollkommenheit des Geistes, Souveränität und Monokratie der Gewalten, von welchen dann die Vernunft die gesetzgebende, der Verstand die richterliche, aufsehende und vollziehende und die Sinnlichkeit die verwaltende darstellt. Der Geist in seiner Einheit und Urheit, oder das geistige Wesen und Leben an und für sich, ist offenbar weder das eine noch das andere, wohl aber ein Bewusstwerden seiner Selbsttätigkeit nach ihren verschiedenen Beziehungen, die Quelle wie aller Begriffe, Urteile und Schlüsse oder Reflexionsbestimmungen, so auch aller Vernunftprinzipien und Vernunftanschauungen.

Daraus erhellt, was die Verstandesformen und Denkgesetze für

Digitized by Google

Wert und Bedeutung haben. Alle Kenntnis kommt aus den Sinnen, welchen aber ihr Gegenstand gegeben werden muss, und alle Erkenntnis stammt aus dem Geiste, jedoch nicht ohne dass er zuerst erregt wird. Da aber der Zeitfolge nach, dem Stufengang der Natur gemäss, unsere Gedanken erst aus Vorstellungen entspringen, welche sich auf Wahrnehmungen der Erscheinungswelt beziehen, so ist klar, dass wir weit eher die scheinbaren Elemente und Materien kennen lernen, als die allgemeinen Begriffe und obersten Urteile, die als Prinzipien, Verstandesformen und Denkgesetze vorausgesetzt werden.

Es können also die Verstandesformen und Denkgesetze höchstens für die Sphäre des Verstandes und Denkens ihre Gültigkeit haben, und keineswegs auf die Sphäre des unmittelbaren Erkennens als Kategorien und Archinomien ihre Anwendung finden. Innerhalb der beschränkten Sphäre des mittelbaren Erkennens sind sie nur einseitige Erscheinungen, und stehen nur wie abstrakte Regeln und Formeln konkreten Daten und Fakten gegenüber, wenn sie nicht in ihrer wesentlichen Beziehung und lebendigen Bedeutung im Denkakte selbst aufgefasst werden. Der Denkakt ist selbst nur eine vermittelte Geistestätigkeit, und kann daher auch nur ein beschränkter und bedingter Ausdruck der Daseins- und Wirkungsweise der Geisteskraft an sich sein, für deren Urgesetz oder Uebereinstimmung und Selbstüberzeugung das Bewusstsein anerkannt werden muss. Diese Uebereinstimmung und Selbstüberzeugung ist, wie das unüberwindliche Streben nach Wahrheit und Gewissheit im Erkennen zeugt und bürgt, allgemeinstes und höchstes Bedürfnis dés menschlichen Gemütes. Anders aber gestaltet sich in ihrer Wirksamkeit diese nach *einem* Ziele strebende Kraft in der sinnlichen, anders in der sinnlichgeistigen und noch anders in der geistigen Sphäre der Erkenntnis. Deshalb offenbart und verwirklicht sich denn auch das eine und gleiche *Urgesetztum des Geistes* auf verschiedene Weise in den verschiedenen Instanzen und Funktionen seines Organismus und Lebensprozesses. Das eine und gleiche Gesetz der Erkenntnis waltet als eine andere Regel und Form in dem Sinne, als eine andere im Verstande und in der Vernunft, und noch als eine andere im Geiste oder Gemüte, wie es nämlich das Verhältnis der Entwicklung der Erkenntnis zu ihrer eigenen Ganzheit und Vollendung erfordert. Demnach müssen die Grundbestimmungen der Geistestätigkeit, welche in der Selbstreflexion des Bewusstseins derselben als Regeln und Formeln erscheinen, aus der Natur der Organe und

Prozesse von jeder Sphäre besonders hergeleitet werden: denn jede Naturkraft ist in ihrer Wirkungsart autonomisch.

Es wiederholen sich aber im ganzen Organismus und Lebensprozesse des menschlichen Geistes gewisse Grundformen und Urakte, welche in einem entsprechenden Zusammenhange mit den Gegenständen und Einwirkungen der Aussenwelt stehen. Troxler sagt daher nicht: das Objekt der Wissenschaft ist die Welt, welche wir in ihrer Totalität Universum nennen, oder: sie ist das reale Vorbild, welcher die Wissenschaft als ideales Nachbild nachzustreben hat, sondern behauptet, dass der Menschengeist in sich selbst ein Weltall, dass seine Entwicklung und Ausbildung durch Anregung von diesem sein göttliches Ebenbild darstelle, und dass das, was wir System der Natur nennen, nichts anderes als System unseres Geistes sei.

6. Gewahrung und Wahrnehmung, Sinneserkenntnis und Erfahrungslehre. Wir erkennen alle Gegenstände nur durch unsere Erkenntnis, und alles wirkliche Sein ist für unser Empfinden, Denken, und jede Art höhern Anschauens nur mittelst unseres Bewusstseins von uns und andern. Die Erkenntnis ist das dies Doppelbewusstsein Vermittelnde. Wie aber unsere Erkenntnis in uns, haben sich uns daher auch die Gegenstände ausser uns zersetzt; das ging so weit, dass am Ende der Mensch glaubte, es gebe so viel Dinge in der Natur als Empfindungen in seinem Sinne, Gedanken in seinem Verstande und Anschauungen in seinem Geiste. Nach unsern Erkenntnissen haben wir die Gegenstände geschieden und bestimmt, und daher meistens die verschiedenen und veränderlichen Eigenschaften, Beschaffenheiten und Verhältnisse der Gegenstände für die Gegenstände selbst, die blossen Erscheinungen für die Dinge an sich oder für die Ursachen gehalten.

In Schule und Leben herrscht die Meinung: «Das sinnlich Wahrnehmbare an den Dingen sei die Erscheinung, das übersinnlich Erkennbare hingegen die Wesenheit derselben oder das Ding an sich.» So entstand die Lehre von den Phänomenen und Noumenen in ihrer Trennung von einander und ihrem Gegensatze unter sich. Unvereinbar und widerstreitend sind aber nur die Erfahrung ohne tiefern Grund und die Vernunft ohne höheres Ziel. Die Erfahrungserkenntnis und die Vernunfterkenntnis führen dagegen in ihrer Beziehung und Vermittlung unter einander zu der eigentlichen philosophischen Einsicht, zu der Vernunfterfahrung, in welcher die Natur

Digitized by Google

unsers Geistes und das Wesen der Dinge einmütig sich durchdringen. Der Gegensatz, welcher mit dem Namen von Denken und Sein, Idealem und Realem, Subjektivem und Objektivem bezeichnet ist, lässt sich daher nicht in Einheit auflösen, wenn nicht erst der Urgegensatz, den man noch immer als Geist und Sinn, Spirituelles und Materielles, als Doppelquell von Apriorem und Aposteriorem stehen liess, zur Identität gebracht wird, was bis jetzt von den Philosophen versäumt worden ist. Sie haben nur eine Reihe äusserer und innerer Erscheinungen in äusserer und innerer Wahrnehmung erkannt, bald die eine, bald die andere für das Wesentliche und Lebendige in der Erkenntnis gehalten, und dieses oder die Gemütsanschauung in dem bloss gegensätzlichen und wechselweisen Vorherrschen des Sinnes oder des Geistes verloren. Sowie einerseits der Sinn die Grundlage des Geistes ist, so ist andererseits der Geist das Begründende für den Sinn. Die Logik kann auch in ihren ersten Teilen als Wissenschaft der äussern Wahrnehmung oder Erfahrungslehre ebensowenig als nur mit Begriffen und Urteilen des Verstandes, auch nicht mit blossen sinnlichen Eindrücken und Merkmalen beginnen, sondern muss vielmehr von dem Grund und Ursprung der Sinneserkenntnis und Naturerscheinung ausgehen.

Der Geist ist jenes unter- und vorsinnliche Wesen und Leben der Erkenntniskräfte der menschlichen Natur, welches der Sinnlichkeit, die nur die Mitte und den Uebergang in seiner Entwicklung von sich als Quell und Ursprung, zu sich als Ziel und Endzweck darstellt, zu Grunde liegt. Die ganze Erscheinungswelt beruht auf äusserer Wahrnehmung und geht also aus inneren Gründen vom Menschen aus. Die Sinnlichkeit ist das Organ, und Empfindung der Prozess, durch welche die äussere Wahrnehmung zu stande kommt. Mehr als diese Organe und Prozesse und ihre innern Gründe und Bedingungen sind die von aussen auf sie einwirkenden Einflüsse, und die aus ihrer Rückwirkung hervorgegangenen Ergebnisse, betrachtet, und das Gesetz des untersinnlich und vorsinnlich waltenden Geistes, sowie die Einheit und Ordnung des äusseren Sinnensystems allgemein verkannt worden.

Aus den noch ungemessenen Tiefen und innern Gründen, wie wir sie im Bereich des Selbstgefühls, der sogenannten Vitalsinne und Instinkte, walten sehen, erhebt sich der nach Bewusstsein von sich und andern ringende Geist. Er kann und muss im Sinnensystem von aussen erregt und bestimmt werden, aber die Sinnlich-

keit selbst ist nur eine Hülle und ein Werkzeug des Geistes, in welchem er sich selbst erfasst und inne wird, in Bezug seiner Verhältnisse zu anderm in der Welt, und von diesem zu ihm. Die Sinnlichkeit gibt dem Menschen im Grunde nur das, was er in sich selbst ist und hat, nichts als den Weg und das Mittel zur Innewerdung und Offenbarung seiner eigenen Zustände und Veränderungen, insofern sie durch Dinge und Kräfte, die ausser seinem Dasein und Zutun liegen, sich erregt und bestimmt erweisen.

Hinter, auch vor und unter dem Sinne liegt und schlummert der Geist, wird wach und kommt zu sich über und nach dem Sinne, wenn anderes, sich in ihm abspiegelnd, mit ihm in Wechselwirkung getreten ist. Der Geist wird aber auch selbst in diesem Durchgang durch die Sinnlichkeit etwas anderes in und aus sich selbst, etwas, das sich erst selbst entäussert und dann wieder erinnert. Dies andere ist aber sein wahrhaftes, vollkommenes Ich selbst; nur durch den Sinn wird der Geist zum Geist.

Was sich aber dem Geiste durch die Sinnenempfindung oder er in ihr inne wird, ist nicht das Sein und die Kraft der Dinge an sich, nicht die Innennatur der Aussenwelt, sondern nur diese oder die Erscheinung von jener, nämlich nur die Natur, wie sie sich als Welt in unsern Zuständen und Veränderungen ausdrückt, oder wie wir sie in unsern Empfindungen wahrnehmen. Die Erscheinungswelt der Natur der Dinge ist demnach nichts anderes als die äussere Wahrnehmungswelt des menschlichen Geistes, und diese sind, beiden gleich angehörig, als ein Ebenbild des einen im andern anzusehen, in ihrem Dasein und Wandel das Wesen und Leben der göttlichen Ureinheit von Mensch und Welt darstellend.

Die Sinnlichkeit ist also das den Menschen mit der Aussenwelt vermittelnde Empfindungs- und Erkenntnisorgan. Seine Gegenstände sind die sogenannten materiellen oder bildlichen Ideen, Sinnesbilder, in welchen wir die Erscheinungswelt wahrnehmen.

Die verschiedenen Sinne sind Zweige eines Stammes, die weissagend wie Knospen schon Blüten und Früchte in sich tragen. Sie reifen an den Strahlen ihrer Sonne, und entsprechen an Zahl und Form den Elementen und Tätigkeiten der ihr Wesen umgebenden Naturwelt. In ihren Wahrnehmungen zeigen sich aber nicht nur die Elemente und Tätigkeiten der Aussenwelt, wiederholt und fortgesetzt, sondern es brechen in den Sinnen aus der Tiefe des menschlichen Wesens die Urstoffe und Grundkräfte hervor, wovon

Digitized by Google

jene äussern Materien und Potenzen gleichsam nur die roheren Nahrungsstoffe und Reizmittel sind.

All die verschiedenen Sinneswerkzeuge setzen ein gemeinsames Empfindungs- und Erkenntnisvermögen voraus, und stellen in ihrer Gliederung ein eigenes System dar. Es durchlaufen die Sinne, vom Selbstgefühl ausgehend und durch die Denkkraft in sich zurückkehrend, in sechs Organen und Funktionen, nämlich in Gefühl und Getast, in Geschmack und Geruch, in Gehör und Gesicht, einen zweiseitigen Halbkreis.

Was die Wirkungsart der Sinneswerkzeuge anbetrifft, so wird allgemein angenommen, dass ihre Verrichtung in Abbildung und Wahrnehmung der materiellen Gegenstände bestehe. Allein die Sinneswahrnehmung ist eben dadurch verschieden von der Gefühlsempfindung und der Verstandeserkenntnis, dass die Kraftäusserung des sinnlich-geistigen Seelenorgans sich in den Einflüssen und Eindrücken der Umwelt unmittelbar inne wird, sich also gleichsam in den Gegenständen selbst sinnlich empfindet und erkennt. Die vergeistigten Körper nämlich, welche wir Sinneseinflüsse und -Eindrücke nennen, versetzen das ihnen entsprechende und auf sie gleichsam ausgehende Sinneswerkzeug in dieselbe Art und denselben Grad von Tätigkeit, die in ihnen selbst vorhanden ist. Die Sinneserscheinung ist der Gegenstand selbst, in seiner Einwirkung von der Sinnlichkeit erfasst, die lebendige und wesentliche Durchdringung beider in dem Menschen und Welt verbindenden Medium.

In diesem Medium hebt alle Erkenntnis an, es ist das Meer, aus welchem alle Wahrnehmungen geschöpft werden müssen. Unser Geist kann auch ursprünglich und sinnlich nicht die geringste Vorstellung schaffen, wozu ihm der Sinn nicht das Element geboten hätte. Ohne Sinnlichkeit würde der Mensch nicht die geringste wirkliche Weltanschauung haben. Andererseits würde die Aussenwelt keine Erscheinung und Vorstellung gewähren, wenn sie ohne geistige Kräfte bestände und sich diese nicht in verschiedenen Medien dem Sinnensysteme zubildete. Durch die Sinnlichkeit ist das Ich in der Welt und die Welt in dem Ich.

Die Richtigkeit der sinnlichen Erkenntnis besteht zunächst in der Uebereinstimmung der leidenden und tätigen Veränderungen in den Sinneswerkzeugen mit den Einwirkungen von aussen und den Rückwirkungen von innen, oder in der normalen Synthesis der erscheinenden Dinge und der vorstellenden Kräfte in ihrer gegen-

Digitized by Google

seitigen und wechselweisen Durchdringung. Dies betrifft die eigentliche Sensatio oder das Naturnotwendige in der Sinnesempfindung in der körperlichen Richtung. In geistiger Beziehung oder im innern Zusammenhang mit der übersinnlichen Gemütskraft, als Perception, wird unverfälschte Auffassung und gehörige Achtsamkeit und Freihaltung von jeder Art Einmischung von Einbildungen und Vernunftschlüssen erfordert.

Sinnlich richtig wird also wahrgenommen, insofern man sich überzeugen kann:

1. Dass die Veränderungen, welche man sich vorstellt, wirklich in unserer Sinnesempfindung stattfinden.

2. Dass die Vorstellung zu den Sinneseindrücken nichts hinzugesetzt, nichts davon weggelassen und nichts daran geändert habe.

3. Dass wirklich entsprechende äussere Gegenstände oder Ereignisse diese Veränderungen in uns hervorgerufen haben.

4. Dass demnach auch die Erscheinung in unserm Sinne als Wirkung eines bestimmten Eindrucks vorausgesetzt werden könne.

Was die logische Anerkennung und Beurteilung der sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen oder die Empfindungsbegriffe und Sinnesurteile betrifft, lassen sich folgende Grundsätze und Vorschriften aufstellen:

1. Es lässt sich nicht empfinden, dass etwas *nicht* sei.

2. Vieles, was wirklich ist, erscheint nicht sinnlich; nicht alles Wirkliche erscheint sinnlich.

3. Es lässt sich sinnlich nur empfinden, was gegenwärtig und anwesend ist.

4. Aus Sinnesempfindungen ergeben sich unmittelbar keine allgemeinen Begriffe und Urteile. Solche entspringen erst aus Absonderung und Vergleichung mehrerer durch die Empfindung eingesammelter Erkenntnisse.

5. Durch Empfindungen erkennen wir nur die äusserlichen und veränderlichen Beschaffenheiten der Dinge, nicht ihre wesentlichen Eigenschaften. Was wir empfinden, ist nur die Einwirkung der Dinge auf uns und unsere Rückwirkung; doch führt die Erfahrung zur Erkenntnis der innern bleibenden Eigenschaften der Dinge.

6. Die Wesenheiten und Ursachen der Dinge lassen sich nicht unmittelbar empfinden. Was die Sinne uns darstellen, sind nur Wirkungen der Erscheinung der Dinge in uns; doch lässt sich ohne diese Erkenntnis auch keine tiefere erreichen.

Digitized by Google

7. Es kann zur Berichtigung und Bestätigung unserer Sinnesbegriffe und Empfindungsurteile dienen, wenn die anderer Menschen mit den unsrigen übereinkommen.

8. Die Annahme, dass das wirkliche sinnliche Ganze etwas anderes sei, als es uns zu sein scheint, oder dass es uns eben das zu sein scheine, was es wirklich ist, ist eine doppelseitige Abweichung von dem Verständnis der Sinnenwelt. Nur die Erscheinungswelt ist wirklich, was sie scheint, weil Schein ihr Sein ist. Was sie aber an sich ist, oder besser, was das Sein ist, lässt nur durch eine höhere Erkenntnis sich ergründen. Die reine unbefangene und sich selbst nicht übersteigende Sinnlichkeit sieht in der Erscheinungswelt die wirkliche Offenbarung eines ihr unbekannten X.

9. Die Ansicht der Idealisten, welche zwar das Dasein des beständigen Scheins oder der Gegenstände in der Erscheinungswelt nicht leugnen, aber sie für blosse Vorstellung erklären, ist unnatürlich und unlebendig, wie die Ansicht des gemeinen Verstandes und der Reflexion, die den Gegenständen der Erscheinung eine bloss materielle Realität der Existenz zuschreiben und unsere Erkenntnisse von ihrem Anregungsmedium her leiten. Die eine und andere ist schon deswegen verwerflich, weil sie durchaus nicht psychologisch begründet, im Gegenteil sich wechselseitig widerlegend im Widerspruche mit der philosophischen Naturkunde, wie mit der gesunden ungetrübten Sinneserfahrung steht.

10. Bedenklicher und gefährlicher ist der Schein, welcher aus verstimmtem innerm Sein, aus Lagen und Zuständen unsers Gemüts hervorgeht und unechte Sinneswahrnehmungen erzeugt, z. B. die Ideenbildung in der Einbildung, falschen Begeisterung u. s. w.

11. Das Belehrendste und Bildendste in der Kunst, Beobachtungen und Versuche anzustellen, liegt in den Vorbildern und Beispielen weiser Naturforscher; die Geschichte ist die beste Wegweiserin der Erfahrung.

In der weiteren Betrachtung mahnt Troxler, dass man sich besonders in acht nehmen müsse, dass man die Raumordnung und Zeitfolge der Erscheinungen nicht für Substanz- und Kausalverbindungen halte und nicht Partialursachen für die Totalursache nehme. Zwar führt der Weg, überall und immer in der Erscheinung anhebend, nur von dieser aus zur Ur- und Grundsache; denn die Gründe und Ursachen aller Dinge und Vorgänge in der Natur liegen den Sinnen verborgen. Alle unsere Erkenntnisse dieses verborgenen Unbekannten

heben daher mit Vermutungen an, welche auf Analogie und Epagoge oder auf präsumtive Induktion gegründet sind. Es sind alle unsere Erkenntnisse ursprünglich unvollkommen und unvollendet, weshalb der nach Erweiterung und Fortschritten strebende Geist sich an die Aehnlichkeit der Dinge und Wiederkehr der Fälle hält, aber mit diesen sich nicht begnügt, nur insoweit als er sie bereits wahrgenommen hat und aufzählen kann, sondern auch das Unbekannte im Bekannten vermöge der geahnten Einheit und Gleichheit beider in ihren Gründen und Ursachen erraten will. Er erhebt sich nämlich über das Wahrnehmen und Erfahren und ihre unmittelbaren Ergebnisse, und nimmt sich gleichsam die Ganzheit der Erscheinungen und die Vollendung der Ereignisse zum voraus. Allerdings erscheint diese Erkenntnisweise in bezug auf die Sinnesempfindung als ein Transzendieren und Antizipieren, aber ist nichtsdestoweniger höchst naturgemäss und fruchtbar, indem solche Vermutungen und Voraussetzungen auf einer gefühl- und instinktartigen Erkenntnisweise ruhen, welche besonders dem Genie eigen ist, das sie durch logischen Kalkul und wissenschaftliche Demonstration erst ergänzt und vollendet. Ausserordentliche und auffallende Erfindungen und Entdeckungen sind aus analoger und epagoger Vermutung hervorgegangen und auch unser gewöhnliches Wissen und Handeln beruht darauf. Wir begreifen und beurteilen alles unmittelbar und ursprünglich nur auf diese Weise. Wie wir durch Vergleichung der Dinge die Arten und Gattungen, so haben wir durch Aufzählung der Fälle die Gesetze und Ursachen kennen gelernt. Alle Schlüsse und Folgerungen setzen allgemeine Begriffe und notwendige Urteile voraus, aber woher diese, wenn nicht aus vorhergegangener Induktion?

Wir scheinen einem unserer Natur eingeborenem Grundgesetz, welches der Welteinrichtung entspricht, zu folgen, dass wir bei Aehnlichkeit der Dinge *Gemeinsamkeit des Wesens*, und bei Wiederholung der Fälle *Stetigkeit der Gründe* voraussetzen, und daher wieder analogisch und epagogisch schliessen und folgern:

1. Wenn etwas Vielen einer Art eigen ist, wird es wohl auch den übrigen derselben Art zukommen.

2. Wenn etwas mehreremal unter gewissen Umständen geschah, wird es unter diesen wohl künftig auch wieder geschehen.

Aber alles, was auf Induktion gebaut ist, gilt nur so lange, bis eine Instanz dagegen aufgefunden, d. h. ein Beispiel oder ein Fall gezeigt wird, wo es anders ist. Die Behauptung: Alle Vögel

Digitized by Google

fliegen und brüten ihre Eier aus, kann durch Berufung auf den Vogel Strauss widerlegt werden. Hüten wir uns also, besonders in Naturwissenschaften, sogenannte allgemeingültige Sätze aufzustellen. Wie unendlich viele Dinge und Fälle kann es nicht geben, die von all unsern beschränkten Wahrnehmungen und Erfahrungen abweichen!

In der Fülle und bei dem Wechsel von Erscheinungen hat die Natur dem Denker noch einen Weg zur Wahrheit geöffnet, der zwar nicht so sicher als der der demonstrativen Induktion ist, aber oft sicherer zum Ziele führt; es ist der des *Hypothesierens*.

Dem Hypothesieren liegt ursprünglich ein gesundes natürliches Streben nach Wahrheit zu Grunde, das aber meistens auf Kosten der Gewissheit und mit Ueberspringung des ordentlichen Pfades und Ganges sich zu befriedigen sucht. Wem es um Wahrheit zu tun ist, der wird sich gleich fern von Hypothesenscheu, wie von Hypothesensucht halten, wie wir die eine und andere meistens bei einseitigen Empirikern oder Theoretikern herrschen sehen. Die Hypothese hat Wert, insofern sie ein vernünftiger, unbefangener Versuch ist, zur Wahrheit zu gelangen; Unwert, insofern sie die Stelle derselben selbst einnehmen und sogar Forschung und Prüfung unterdrücken will. Sie kann Nachdenken wecken und den Geist schärfen, die Betrachtung leiten und zu Versuchen führen. Die Geheimnisse der Natur sind meistens weit früher gemutmasset, als wirklich erkannt oder erwiesen worden. Ohne Hypothese ist die Erfahrung gleichsam blind und regellos. Es muss ihr meistens eine Hypothese voranleuchten, gleichsam als Stellvertreterin der erst durch sie zu findenden Wahrheit vorangehen. Hypothesen sind aber wie Gerüste, die man zum Bauen braucht und abreist, wenn das Gebäude vollendet ist.

7. *Vorstellung und ihre Reflexion oder ästhetische und logische Gedankenbildung.* Sowie der Mensch denkt wird er in eine *neue Welt der Erkenntnis versetzt.* Diese Welt ist nicht genug von der im Vorhergehenden beleuchteten Sinnesempfindung und ihrer Wahrnehmung und Anschauung, nicht genug von der sinnlichen *Perzeption* und *Apperzeption* unterschieden worden. Zwar ist der *Verstand* oder die *Denkkraft* selbst nichts anderes als eine Fortsetzung der Geisteskraft, welche sich in der Sinnesempfindung offenbart. Den Uebergang und die Umwendung von sich als Sinnesempfindung zu sich als Denkkraft in der Erkenntnis bildet die *Vorstellung*.

Die Vorstellung bezieht sich nicht mehr bloss auf die *Gegenwart*

und *Anwesenheit* des Wirklichen und Seienden; in *Nachbildung des Aeusserlichen* und *Wiederholung des Vergangenen* lüftet sie erst ihre Flügel zu höherem Fluge. Die Vorstellung ist eine vergeistigte Sinnesempfindung oder gleichsam eine vom Geiste selbst ausgehende Anschauung. Daher ist sie erstens einer zweifachen Bewegung fähig, vermittelst welcher sie einerseits reproduktiv die äussere sinnliche Erscheinungswelt in sich aufnahm, andererseits produktiv die innere geistige Gemütswelt aus sich sinnbildlich entwickeln kann. Zweitens zerteilt sie sich selbst in ein Doppelglied, vermöge dessen die Vorstellungskraft einerseits im Raume, andererseits in der Zeit sich über die Sinnesempfindung erhebt, und von der einen Seite erweitert und gesteigert als *Einbildung*, und von der andern als *Gedächtnis* sich darstellt. Die Vorstellkraft ist insofern als das von sich ein- und ausgehende, auf- und absteigende *Reflexionsvermögen* oder *Raisonnement* der eigentlichen *Phantasie* anzusehen, welche Troxler für die geistige Produktionskraft oder für die Grundkraft aller geistigen Vermögen, für das *Urvermögen der Seele in der Erkenntnissphäre* des menschlichen Gemüts anerkennt.

Diese Vorstellkraft ist nun auch das Organ, aus welchem die Denkkraft zunächst hervorgeht, und auf welches sie zuvörderst zurückwirkt. Der Verstand nämlich, als die selbstbewusst und freitätig sich zum Behuf ihrer eignen Entwicklung in und aus sich bestimmende Geisteskraft, macht das Vorstellungsvermögen eigentlich zur Basis seiner Operationen, und schöpft aus ihm sowohl den Stoff als die Form seiner Arbeiten und Werke. Es kann demnach hier keine Rede mehr sein von der trivialen Ansicht, nach welcher sich das Denken und die Gedanken auf ausser dem Menschen liegende Gegenstände beziehen oder unmittelbar sinnliche Realität zum Gegenstand haben sollen. Die Denkobjekte alle sind selbst nicht mehr unmittelbar den Sinnen gegenwärtig, obgleich sie auch als solche, nicht so krass wirklich seiend, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, schon eine *ideale Realität*, nämlich eine Realität in der sinnlichen Wahrnehmung haben, die von denjenigen der übersinnlichsten Gegenstände in der geistigen Anschauung nur der Art und dem Grade, nicht dem Wesen und der Tat nach, verschieden sind. Die Vorstellungen an sich stehen den sinnlichen Anschauungen in Realität und in objektiver Gültigkeit gleich. Dadurch wird der formale Idealismus, welcher das menschliche Erkennen entzweit und mit sich selbst in Widerspruch setzt, in einen idealen Realismus verwandelt,

Digitized by Google

welcher bei hergestellter Identität von Vernunft und Sinnlichkeit, Verstand und Gefühl im Gemüte, der Logik wieder auf ihrem eigentlichen Gebiete ihre ontische Bedeutung in selbständiger und freitätiger Entwicklung der Denkkraft mittelst naturgemässer Bearbeitung der Vorstellungen zusichert.

Da nun aber die sinnlichen Wahrnehmungen in uns, vielmehr als ihre Gegenstände ausser uns, die Quellen des für uns Seienden und Wirklichen in der Erscheinungswelt sind, so kann auch die Wahrheit und Gewissheit der Vorstellungen nicht von den Sinnesempfindungen abhängig gemacht werden. Das Vorstellungsvermögen hat wie die Sinneswahrnehmung sein eigen Wesen und Leben in sich, und seine Ordnung und sein Gesetz in der Association und Reiteration ihrer Aeusserungen und Wirkungen, wie wir sie in der Einbildung und dem Gedächtnis, dem Aussereinandersein und in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen entsprechend, aber in sich selbst, in seiner eignen Natur und ihrer Selbständigkeit und Freitätigkeit begründet, wahrnehmen.

Die Erkenntnisweisen, welche wir Begriffe und Urteile nennen, sind blosse Entwicklungsstufen uud Ausbildungsarten der Erkenntnis. Sie gleichen den Blättern und Blüten, die am Gewächse oder am Baum des Lebens die Fortbildung aus den Knospen zu den Früchten vermitteln. Sowie die Begriffe und Urteile zu der Ideenbildung und zur geistigen Anschauung fortführen, so gehen sie von den Vorstellungen oder sinnlichen Ideen aus, haben Grund und Ursprung in einer für sich bestehenden und sich aus sich selbst entwickelnden Naturkraft, deren ihre eigne Erscheinung begründendes Tätigwerden allein durch Anregung von aussen und Rückwirkung von innen bedingt ist.

Nicht Sinnesempfindung und nicht Vernunfterkenntnis sind also die eigentlichen Quellen der Begriffe und Urteile, sondern nur die Faktoren ihrer Bildung. Stoff und Form in *einem* Gusse kommt ihnen aus dem Vorstellungsvermögen. Die Vorstellung hat als Denkkraft ihre Formen und Akte, gleichsam ihre Begriffe und Urteile, welche in der Einbildung das Phänomen der sogenannten Associatio und in dem Gedächtnis das der Reiteratio idearum darstellen, und eine der Logik entsprechende Bilder- und Gedankenverbindung begründen.

Dieser Zusammenhang des Vorstellungsvermögens ist im Grunde nichts anderes als der Fortgang, der Aufschwung der einen und

selben Produktionskraft aus ihrem tiefern bewusstlosen und unwillkürlichen Walten in ihr selbstbewusstes und freitätiges Schaffen, welches nach der einen Seite sich mehr dem Wesen der Denkkraft, nach der andern mehr der Natur des Gefühls gemäss ausbildet. Daher kommt die so auffallende Aehnlichkeit und Einstimmung der Aesthetik und Logik, und der Poetik und Rhetorik in ihren Grundformen, so dass die Tropen und Figuren uns eigentlich nur Begriffe und Urteile der Sinnlichkeit und Phantasie darzustellen, und die noch immer so dunkle Associatio und Reiteratio idearum nichts als eine im Vorstellungsvermögen waltende Syllogistik zu sein scheint. Von dem Wesen und Leben des Geistes in den auf die Aussenwelt gerichteten Gewahrungen und Aufmerkungen bis zu den Begriffen und Urteilen ist eine Kluft, und die selbständige und freitätige Associatio und Reiteratio idearum bildet den Uebergang und drückt sowohl ästhetisch als logisch die Urgesetze der Natur von *Ordnung* und *Folge* aus. Vorgefühl und Sinnesempfindung, Sinnesanschauung und Vorstellung, wie Gedächtnis und Einbildung, Denk-, Begreif- und Urteilskraft, Verstand, Vernunft und geistige Anschauung, wie innere, höhere Offenbarung, bilden am Ende *ein und dasselbe Ganze der Erkenntnis*, dessen lebendige Wurzel und geheimer Herzensschlag in der Phantasie liegt.

Es muss also, wie ein Zentralorgan des Geistes, auch eine Grundfunktion der Erkenntnis geben. Die ganze Sphäre der Reflexion, in welcher erst auf dem Grunde einer doppelten, gegensätzlich sich berührenden unmittelbaren Erkenntnis das Licht des Geistes sichtbar wird, muss als ein von dieser ausgehender zusammenhängender Prozess der Versinnlichung und Vergeistigung des Gemüts aufgefasst werden. Allein der Akt der Vergeistigung ist nur in der Erscheinung der erste, in der ihr entgegenstehenden Wesenheit ist es der der Versinnlichung, an sich sind aber beide ein sich gegenseitig bedingender Kreislauf von steter Wechselwirkung. Die Erkenntnis und ihre Darstellung beginnt deshalb in Zeit und Raum nicht mit Begreifen und Urteilen, sondern mit den zwei Akten des Vergleichens, die dem Begreifen und Urteilen entsprechen, nämlich mit *Beobachtung* und *Unterscheidung*. Die Urfunktion des erkennenden Geistes, die sich später im Schliessen und Folgern von höherer, innerer Seite darstellt, ist also *Vergleichen.*

Das *Denken*, ohne das es kein eigentliches Vergleichen oder

Digitized by Google

Beobachten und Unterscheiden gibt, hat mit dem *Dichten* das gemein, dass es über der Sinnesempfindung steht und ein Mittel der Versinnlichung und Vergeistigung voraussetzt. Dieses Mittel ist in der erhabenen Vorstellung gegeben. Das Vorstellungsvermögen ist die grosse Werkstätte der Vergeistigung der Sinnbilder und der Versinnlichung der Gedanken oder der Entwicklung und Gestaltung *der Idee sowohl in poetischer als in philosophischer Tendenz.* Diese unterscheiden sich von einander dadurch, dass die Poesie von dem ursprünglichen, unmittelbaren Erkennen ausgeht und die Richtung des Gefühls verfolgt, die Philosophie hingegen zu der unmittelbaren, vollendeten Erkenntnis aufstrebt und also die Richtung der Denkkraft einschlägt. Dichten ist daher fühlendes, von innen nach aussen gehendes, subjektives, apriorisch objektivierendes Denken. Denken ist ein wissendes, von aussen nach innen gerichtetes, objektives, aposteriorisch subjektivierendes Dichten. Beide sind also in ihrer Natur ein und dieselbe unnennbar sich selbst vervollständigende *Gemütshandlung*, nur durch das vorherrschende Uebergewicht von den zwei Akten der Erkenntnis, in deren einem die Bewegung vom Geist zum Sinn aus-, im andern vom Sinn zum Geist aufgeht, unterschieden.

Ein Geist, der nur auf Sinnesempfindung, auf Anschauung seiner sinnlichen Wahrnehmungen, und auf eine bloss diese in seinem niedern Bewusstsein zusammenfassende Erkenntnis beschränkt ist, ist nicht im stande, Begriffe und Urteile zu bilden. Begriffs- und Urteilsbildung setzt nämlich die Darstellung der sinnlichen Welt in einer höhern, innern Reproduktion und Repräsentation voraus, wie die Vorstellung sie gibt. Denn nur in der durch Zeit und Raum unbeschränkten, sinnlich geistigen Vergegenwärtigung der Vorstellung wird es möglich, die Gegenstände der Erkenntnis unter sich zu vergleichen, oder durch ihre Merkmale und Bestimmungen sie unter einander zu beziehen, und durch Beziehung werden Begriffe und Urteile erst möglich.

Ein Geist, dem sich eine innere, höhere Erkenntnis durch Begriffe und Urteile aufschliesst, muss sich also bereits über die Sinnesempfindung, sinnliche Wahrnehmung und Anschauung, in das Bereich selbständiger und freitätiger Vorstellungen erhoben haben, wo ihm Einbildung und Gedächtnis zu Gebote stehen, und er mit Merkmalen und Bestimmungen seine neue höhere Ideenschöpfung beginnen und vollenden kann. Nur durch Einbildung und Gedächtnis,

als den zwei besonderen Richtungen des Vorstellungsvermögens, ist das Wesen und Leben der Natur in einer Art von Dingen und Zahl von Fällen erkennbar. Sowie nun aber in der sinnlichen Wahrnehmung der *Gesamteindruck* das Erste und Nächste ist für das Bewusstsein, und erst die hinzutretende Reflexion, die aus den einzelnen Sinnen entsprungenen Elemente und Momente der Empfindung unterscheidet und wieder bezieht, so ist in dieser Sphäre die jenem Gesamteindruck *entsprechende Totalvorstellung* das Unmittelbare und Ursprüngliche, das allem Begreifen und Urteilen vorgeht und zu Grunde liegt.

Erst aus der Einheit der Vorstellung erhebt sich die logische Richtung der Reflexion, welche die geradezu entgegengesetzte der ästhetischen ist. In jener Einheit oder in dem konfusen Bewusstsein liegen noch ungeschieden die *Schemen* oder *Gemeinbilder* der Begriffe und Urteile, sowie aller Sinnbilder und Gleichnisse. Die Vorstellung hat nämlich eine vorherrschende Beziehung auf die Sinnesempfindung; in dieser geht die Tendenz auf Versinnlichung durch Einzelnes und Bestimmtes, daher Uebersetzung in *Sinnbilder* und *Gleichnisse*, und andererseits in vorwaltender Richtung zur Verstandestätigkeit, in dieser strebt sie nach Vergeistigung durch Allgemeines und Abgezogenes, daher Fortbildung zu *Begriffen und Urteilen.* Offenbar ist also der Prozess in der einen und andern Sphäre ein in sich durchaus entgegengesetzter, und demnach zeigt sich die Doppel- und Gegenbewegung in jeder der zwei in ihr liegenden Richtungen.

Der Mangel an Erkenntnis und Bestimmung des wahren Verhältnisses des Vorstellungsvermögens und seiner Stellung zwischen Sinnesempfindung und Verstandestätigkeit ist die Ursache, warum die Einheit und Verschiedenheit der ästhetischen und logischen Reflexion, ihr gemeinsamer Grund und ihr sich bedingender Gegensatz noch immer verkannt wird. Den einen waren Sinnbilder und Gleichnisse, den andern Begriffe und Urteile das unmittelbar und ursprünglich Gegebene, von dem sie ausgingen, da jene die Vorstellung doch nur mit der Sinnesempfindung, diese bloss mit der Verstandestätigkeit vermitteln, die Vorstellung aber an und für sich, in der einen wie in der andern Richtung, das seine eigentliche Selbstentwicklung nach zwei Seiten anstrebende Grundvermögen ist. Diese Ansicht löst die schwierigsten Widersprüche, so z. B. die Uneinigkeit der Philosophen, ob der Mensch zuerst *einzelne* oder *allgemeine*, kon-

Digitized by Google

krete oder abstrakte Gegenstände erkennen und bezeichnen lerne. Die einen glauben, in der Kindheit erhielten wir die ersten Eindrücke von lauter einzelnen Dingen. Die andern hingegen behaupten, mit allgemeinen Begriffen und Benennungen hebe unsere Erkenntnis und Sprache an. Es bilden sich allgemeine Begriffe in der Seele zuerst, weil die Merkmale derselben öfters vorkämen als die Kennzeichen, wodurch sich Individuen unterscheiden.

Allein weder die eine noch die andere dieser Ansichten ist die wahre und richtige. Der Ausgang aller Erkenntnis ist von der Natur, aus der lebendigen Tiefe des Prozesses selbst, der sich in den polarischen Akten nur offenbart und verwirklicht, um zu höherer Potenz und Wirksamkeit emporzusteigen. Die in der Knospe schlummernde Kraft schliesst sich in Blätter und Blüten auf, um zur Frucht und der in ihrem Schosse verschlossenen Fülle von höherer Kraftsteigerung zu gelangen. Sowohl Begriffe als Urteile sind also gleichsam nur *Nebenprodukte* auf dem Wege des Entwicklungsganges der lebendigen Vorstellung zur wesentlichen Idee. Wenn man sie auch als Blüten, die mehr in die Sinne fallen und der Frucht näher stehen, betrachten will, so dürfen die Blätter, welche sie umschliessen, ihnen vorgehen oder nachfolgen und abfallen, nicht übersehen werden. Die Natur verfährt niemals einseitig, so wenig als sie durch Sprünge wirkt. Die Entwicklung der Vorstellung zu höherer innerer Erkenntnis geschieht daher auch stets zumal und zugleich nach der Verstandes- und Gefühlsseite, in der Richtung zur Vernunfterkenntnis und Sinnesempfindung. Es ist einer der entgegengesetzten Akte immer durch den entgegengesetzten bedingt, sowie beide durchaus durch einen und denselben Prozess begründet.

Die Gesamtvorstellung oder der Totaleindruck in der Vorstellung ist weder die bloss sinnliche Wahrnehmung, noch die verständige Erkenntnis. Sie ist die unteilbare und eben deswegen unbestimmte Vorstellung, noch ungeschieden, und daher weder verallgemeinert noch vereinzelt, weder abgezogen noch zusammengesetzt, wo alle besondern und beweglichen Elemente und Momente fernerer und höherer Ausbildung der Erkenntnis, woraus Begriffe und Urteile hervorgehen, nämlich die Merkmale und Bestimmungen, noch ineinander liegend schlummern. Auf solche Vorstellungen, als Grund- und Urschemen, gehen alle Urteile zurück und von ihnen alle Begriffe aus, so dass man sie unreflektierte Urteile und Begriffe nennen

könnte, die so weit über den Sinnesbegriffen und Empfindungsurteilen, als unter den Begriffen und Urteilen des Verstandes stehen.

Die ganze Vorstellungswelt liegt im menschlichen Gemüte ursprünglich, gleichsam unter dem sogenannten Grundsatz des *Nichtzuunterscheidenden*, und wird erst im Lichte des Geistes entwickelt und ausgebildet durch das Gesetz *durchgängiger und allseitiger Bestimmung*. Nach jenem Grundsatz gibt es in der Natur nicht zwei Dinge oder Erscheinungen, die einander völlig gleich, und nicht zwei, die sich ganz ungleich sind. Alles in der Welt ist also *ähnlich*, d. h. *gleich und ungleich*. Ebenso, wie hier auf Erscheinung der Substantialität, ist jener Grundsatz auch auf die Sphäre der Kausalität anwendbar, nämlich auf die Gesetzmässigkeit der sich ergebenden Fälle oder Wirkungen in der Natur. Wir unterscheiden hier *Bleibendes* und *Wechselndes*, oder Unveränderliches und Veränderliches; allein es würde sich ja gar nicht sagen lassen, dass ein Gegenstand sich verändere, wenn er nicht in anderer Beziehung unveränderlich wäre, er müsste ja sonst in jedem Augenblick ein anderer sein. So gilt auch hier das Gesetz der Bestimmung durch Aehnlichkeit; es steht fest als Naturnotwendigkeit, dass niemals etwas ganz neues und niemals ganz dasselbe wieder geschehe. Darauf beruht alle Möglichkeit und Bedeutung des Begreifens und Urteilens. Die Erweiterung und das Fortschreiten in unserer Erkenntnis wird um so grösser sein, je mehr in den mannigfaltigen Dingen und wandelbaren Fällen Aehnlichkeit und Stetigkeit *auch die Verschiedenheit und Veränderlichkeit* der Erscheinungen und Wirkungen bemerken und festhalten.

Dem Menschen tritt zunächst und zuerst die Aussenwelt in dieser vierfachen Richtung und Bewegung organisiert und dynamisiert entgegen, *als grosses Ebenbild seiner selbst*; und in seiner eignen Natur wird er wieder oder auch vorläufig inne, was sich ihm von aussen offenbart. Die Bildung und Bewegung der Gedanken, welche wir Begriffe und Urteile nennen, ist nämlich eben wieder nichts anderes, als der Ausdruck seiner Geisteskraft, die gemäss denselben Grundgesetzen in sich waltet, nach welchen die ihrem Ursprung und ihrem Grunde nach mit ihr identische Naturkraft ausser ihr wirkt. Nur so können beide ausser einander liegend, so geheimnisvoll und wunderbar übereinstimmend, sich gegenseitig und wechselweise inne werden.

Diese Ansicht gibt uns nun Licht über die Wesenheit, die Be-

Digitized by Google

deutung und über das Verhältnis von dem, was man Begriffe und Urteile nennt. Begriffe und Urteile sind Ergebnisse des Begreifens und Urteilens, Begreifen und Urteilen aber sind lebendige Akte des Denkprozesses, welche nur in diesem als Ganzem ihren Grund und Ursprung haben, und nur im Zusammenhang mit diesem erkannt und bestimmt werden können. Das Denken wird nicht aus Begriffen und Urteilen zusammengesetzt, sondern es entwickelt und offenbart sich durch Begreifen und Urteilen. Begreifen und Urteilen aber selbst, aus einer und derselben Grundfunktion hervorgehend, sind unter sich untrennbar, und ist es deshalb nicht richtig, im Denken das Begreifen vor dem Urteilen vorauszuschicken, um dieses aus jenem zu erklären.

Das Denken ist an sich nur aus einer und derselben Geistestätigkeit hervorgehend, und sich erst in höherer Ausbildung in zwei Organe und Funktionen zerlegend, um in eine höhere Einheit sich empor zu steigern. Das Begreifen stellt die vorherrschende Richtung des Denkens auf das räumliche Verhältnis dar, oder ist der Ausdruck der *Substantialität* im Geiste; das Urteilen aber ist die vorwaltende Beziehung des Denkens auf das zeitliche Verhältnis, oder die Offenbarung der *Kausalität* im Erkennen. Daher kommt es, dass das Denken durch das Begreifen die Erkenntnis gleichsam organisiert und durch das Urteilen dynamisiert. Die Begriffe liefern mehr den Stoff, die Urteile mehr die Form der Erkenntnis; die Begriffe werden mehr in uns gebildet, die Urteile hingegen mehr von uns selbst gefällt; die Gegenstände scheinen nämlich im Begreifen mehr das Denken, im Urteilen aber das Denken mehr die Gegenstände zu bestimmen. Der Begriff ist gleichsam die Gestalt, das Urteil die Bewegung des Gedankens. Der Begriff ist durch Wesen, das Urteil durch Leben bestimmtes Denken. Es werden deshalb in der Sprache die Begriffe durch Nennwörter, die Urteile durch Zeitwörter ausgedrückt. Jedes Zeitwort an und für sich spricht schon so gewiss ein Urteil aus, als jedes Nennwort einen Begriff.

Wie in der Natur aber Gestalt und Bewegung aus *einem* Prinzip hervorgehen, so auch Begriff und Urteil im Geiste. Die Elemente und Prinzipien aller Begriffe und Urteile sind auch wirklich in der Vorstellung gegeben, und der eine Grundakt, von welchem aus sich das Begreifen und Urteilen erhebt und entzweit, ist das Vergleichen. Sowie wir urteilen, indem wir begreifen, und begreifen, indem wir urteilen, so dringen sich uns zugleich und zumal

im Vergleichen der Gegenstände in unserer Vorstellung Binde- und Scheidungsmerkmale auf, und wir bringen bejahende und verneinende Bestimmungen ihres Verhältnisses hervor. Aus Merkmalen erwächst der Begriff des Gegenstandes der Erkenntnis, und dieser geht unmittelbar in das Urteil über, welches über das Verhältnis der Merkmale zum Begriff entscheidet. Die Einheit von Begriff und Urteil ist die von aussen her gestaltete und von innen sich bewegende Idee. Dies merkwürdige Verhältnis von Begriff und Urteil zu der einen in ihnen waltenden Denkkraft oder Verstandestätigkeit hat zu der Frage Anlass gegeben, ob auch die Begriffe, wie die Urteile, der Wahrheit und Falschheit fähig seien? Ebenso liesse es sich fragen, ob Gewissheit und Ungewissheit auch die Begriffe betreffe, wie die Urteile? Und in der Tat ist es einleuchtend, dass man noch eher von wahren und falschen, als von gewissen und ungewissen Begriffen reden kann. Dass aber Wahrheit und Falschheit, Gewissheit und Ungewissheit sich eher und besser von Urteilen als von Begriffen aussagen lässt, beweist, dass im Begreifen die Erkenntnis mehr durch ihren Gegenstand, im Urteilen aber mehr dessen Vorstellung durch die Erkenntnis bestimmt werde, ferner dass Begreifen mehr die leidende, von aussen nach innen, Urteile aber mehr die tätige, von innen nach aussen gehende Richtung der Denkkraft darstelle. Auch dadurch wird es also klar, dass beides, das Begreifen und Urteilen, zwei von einander untrennbare, und sich gegenseitig und wechselweise bedingende Akte eines und desselben Reflexionsprozesses sind.

8. Zur Geschichte und Lehre der sogenannten Kategorien, Geistesformen und Denkgesetze. Man kann, wie Kant sagt, wenn man von allem Inhalt eines Urteils abstrahiert und nur auf die blosse Verstandesform darin acht hat, die Funktion des Denkens unter vier Titel bringen, deren jeder wieder drei Momente unter sich hat. Es entsprang ihm auf diesem Wege die berühmte Kategorientafel, die fast allgemein zur Bestimmung und Einteilung der Begriffe und Urteile augewandt wird. Allein bei Anwendung dieser allgemeinen Gesichtspunkte auf Begriffe und Urteile zeigt sich viel Schwieriges, Unzureichendes und Widerstrebendes. Ein noch grösseres Missverhältnis aber springt bei näherer Untersuchung der Stellung und des Inhalts der dritten Kategorie, der Relation, in die Augen. Da alle Reflexion und alle diskursive Erkenntnis nur auf Relation beruhen kann, ist Relation die *Grundkategorie*, und *Substantialität*

Digitized by Google

und *Kausalität* sind die zwei ursprünglichsten und unmittelbarsten Verhältnisse, die sich, wie in der Natur der Dinge, so auch in dem Wesen und Leben des Geistes ausdrücken, und die Gemeinschaft und Wechselwirkung von Wesen und Form, von Ursache und Wirkung darstellen. Es erklärt sich daher auch, warum die Kategorie der Relation die einzige war, die auf die *Vernunftschlüsse* angewandt werden konnte, während die andern nur einseitig zu Bestimmung der Begriffe und Urteile dienen konnten. Diese Kategorie ist der Inbegriff aller übrigen und muss deshalb nicht nur aus der Reihe derselben hervorgehoben, sondern die andern nach ihr bestimmt und geordnet werden. Da sie nun aber zunächst ihrer Einheit und Urheit doppelseitig, als Substantial- und als Kausalverhältnis, erscheint, so werden die übrigen Kategorien sich an dies Doppelverhältnis anschliessen müssen. Der Charakter der Qualität und Modalität ordnet nun aber diese auf Seite der Kausalität. Somit müsste die Quantität ihren Ersatz für ihre verlorne Relation in einer entsprechenden Art von Modalität finden, die mit ihr die Substantialitätsrelation, die Wesen und Form ist, erschöpfen könnte.

Das Grundschema der Kategorien wird also folgendes sein:

1. Als Substantialität oder Wesensseite.	Relation und Reflexion.	2. Als Kausalität oder Lebensseite.
a) **Quantität oder Zahl.** Einzelheit, Allgemeinheit, Besonderheit.	Thesis, Kategorie Synthesis, Hypothesis, Analysis, Antithesis.	a) **Qualität oder Beschaffenheit.** Bestimmung, Verneinung, Bejahung.
b) **Formalität od. Form.** Eigentümlichkeit, Wesentlichkeit, Zufälligkeit.		b) **Modalität od. Weise.** Notwendigkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit.

Während die Kategorien im Geiste die leibliche oder organische Seite darstellen, stellen die Denkgesetze mehr die seelische oder dynamische Seite dar. In den Kategorien stellt sich der Organismus der Reflexion dar, in den Denkgesetzen der Lebensprozess der diskursiven Erkenntnis. Jedes Denkgesetz hat seine bestimmte Stelle in dem geistigen Lebensprozesse, und ist als Ausdruck einer zum Ganzen erforderten Funktion zu betrachten. Die Denkgesetze

sind nichts anderes, als die sich in den verschiedenen Ruhepunkten seiner naturnotwendigen Bewegung durch Offenbarung und Bewusstsein wieder inne werdende Denkkraft, oder die von ihr als Ursache ausgegangene und in sie wieder zurückkehrende Wirkung.

Die zwei Denkgesetze des Widerspruchs und des Grundes müssen ergänzt und vollendet werden durch ihre zwei Wend- und Kehrseiten der Einstimmung und des Gegengrundes, und dadurch gelangen wir zu einem höhern Prinzip der zwei Denkgesetze. Der Satz der *Einstimmung* und der *Begründung*, wie Troxler die zwei Denkgesetze nennt, beruhen auf der gleichen Naturnotwendigkeit des Erkennens und des Seins, und haben dieses unter sich gemein, dass beide, weil einerseits keine Form ihrem Wesen widersprechen und andererseits keine Wirkung ohne ihre Ursache bestehen kann, eine Verknüpfung oder Beziehung von der einen Seite der Merkmale zum Ding und von der andern der Folge zu dem Grund ausdrücken. Das Prinzip in beiden ist also eins und dasselbe, nämlich die Einheit und Gleichheit der Erkenntnis und ihres Bewusstseins in sich selbst. Diese Beziehung oder Verknüpfung ist also nur verschieden und veränderlich dadurch, dass sie sich das eine Mal in der Sphäre des Substanz- und das andere Mal in der des Kausalitätsverhältnisses verwirklicht finden. Dadurch sind nun auch die höchsten Denkgesetze in ein entsprechendes Verhältnis zu den Kategorien gebracht, und es sind uns Mittel und Weisen eröffnet, die übrigen untergeordneten und besonderen Denkgesetze davon herzuleiten. Dies zu veranschaulichen stellt Troxler folgendes Schema der Denkgesetze auf:

1. Principium dicti de omni et nullo.	Seite der Einstimmung und des Widerspruchs.	Beziehung und Vermittelung durch Setzen und Entgegensetzen, Aufheben und Umkehren.	Seite der Begründung und der Aufhebung.	1. Principium utrinque connexorum.
2. Principium inconjungibilium et inseparabilium.		Oppositio contradictoria, adversa, privativa et repugnans.		2. Principium exlusi medii.

1. Pr. di. — Was allen Gegenständen *einer* Art zukommt, kommt

auch diesem und jenem zu, die der Art sind. Was allen *einer* Art nicht zukommt, kommt auch diesem und jenem der Art nicht zu.

2. Pr. inc. — Merkmale, die unter sich übereinstimmen, kommen einem logischen Gegenstande zu, kein Gegenstand aber kann sich widersprechende Merkmale haben.

3. Pr. utr. — Sowie etwas gesetzt wird, kann es auch aufgehoben werden, und so hat jeder logische Akt Grund und Folge, die wechselweise durch einander bedingt sind.

4. Pr. ex. — Die Bestimmbarkeit eines jeden Denkobjekts ist eine doppelte, Zuschreiben oder Absprechen der Merkmale, Bejahen und Verneinen des sich Entgegengesetzten, diese aber schliessen einander aus.

Wie man nun aber auch von diesen Kategorien und Denkgesetzen denken, sie anordnen, ausdrücken und anwenden mag, so bleibt am Ende doch jedem Menschen gewiss und wahr, dass es eine Ordnung und Folge im Denken gibt, und dass es nur in dieser Folge und Ordnung die des Seins oder vielmehr der Natur der Dinge zu erreichen vermag. Es gibt daher im Grunde, trotz ihrer doppelseitigen Erscheinungsweise *nur* **eine** *Kategorie* und nur **ein** *Denkgesetz*, nämlich die in all ihren Formen sich selbst gleiche und sich selbst in all ihren Akten wiederholende Urtätigkeit oder absolute Spontaneität des Geistes. Der Ausdruck desselben als der höchsten Tathandlung des Ichs, indem es sich selbst in seinem Bewusstsein gegenständlich und tatsächlich wird, ist das Principium identitatis sive positionis. Die Form davon ist das a = a. Da nun aber der Geist, wie er sich ursprünglich im Bewusstwerden offenbart und inne wird, als *Subjekt* und *Objekt*, und zugleich und zumal als *Prinzip* und *Produkt* der Reflexion, oder in der sogenannten Tatsache des Bewusstseins sich selbst darstellt, so zerfällt das Grundgesetz des Denkens unmittelbar in ein zweifaches. Die Einheit wird entweder als Unendliches in der Form der Ununterscheidbarkeit vom Subjekt und Objekt aufgefasst, oder sie wird als Unbedingtes in der Unwandelbarkeit von Prinzip und Produkt ergriffen, also entweder als *unendliche Einerleiheit* (absolute Identität) oder als *ewige Wiederholbarkeit* (identische Position) geltend gemacht. Im ersten Fall erhalten wir das Gesetz der Einstimmung des Geistes mit sich selbst, im zweiten das seiner Begründung in sich selbst, welche ganz der Kategorie der Antithesis und Hypothesis entsprechen.

Urordnung und Grundgesetz des Denkens und aller Erkenntnis

ist also der Geist selbst, als Grund und Quell seiner eignen Bewusstwerdung und Freitätigkeit — demnach Einstimmung mit sich und Begründung durch sich selbst, in Bezug auf sich, als logischer Erkenntnis oder Denkkraft, *Widerspruchslosigkeit* und *Folgerichtigkeit*, in Bezug auf ihren Gegenstand *Denkbarkeit* oder *allseitige Bestimmung*. Alle sogenannten Kategorien und Denkgesetze sind selbst nichts anderes, als ebensoviele verschiedene Momente oder zum Teil auch nur einseitige Auffassungen der sich in sich selbst begründenden und mit sich in ihren Aeusserungen und Wirkungen *übereinstimmenden Geistestätigkeit*.

9. *Betrachtung des Denkens in der Gestalt und Bewegung des Begreifens und Urteilens.* Die Kategorien und Denkgesetze sind nicht die eigentlichen Elemente und Prinzipien der Begriffe und Urteile, sondern es sind vielmehr selbst die sogenannten Kategorien und Denkgesetze schon für Begriffe und Urteile anzusehen, und die Formen und Akte, die sich uns in den Kategorien und Denkgesetzen ansdrücken, kehren in allen und jeden Begriffen nnd Urteilen selbst wieder, so dass diese wie jene die einen und selben wesentlichen Gründe und lebendigen Kräfte in uns verwirklicht darstellen.

Wie nun die Grundeigenschaft des Wesens oder des Seins der Natur überhaupt im Raum durch das Substanzverhältnis, und die Uebereinstimmung des Lebens oder der Kraft desselben in der Zeit durch das Kausalverhältnis sich offenbart, so werden im Geiste die dem Substanzverhältnis entsprechenden Kategorien und Denkgesetze als für das Reich der Begriffe gültig, die dem Kausalverhältnis aber sich anschliessenden Kategorien und Denkgesetze als für das Gebiet der Urteile geltend angenommen werden müssen.

Zufolge früherer Erörterung und Begründung nimmt Troxler an, dass die *Begriffsbildung* vorzüglich unter die Kategorie der quantitativen Relation und formalen Reflexion, und unter das Prinzipium Dicti de omni et nullo, sowie der Inseparabilium et inconjungibilium, die *Urteilsbildung* dagegen besonders unter die Kategorie der *qualitativen Relation und modalen Reflexion* und unter das Prinzipium exclusi medii, sowie der utrinque connexorum, oppositionis contradictoriae et contrariae zu stehen komme.

A. Begriffsbildung. Begreifen ist die Gestaltung des Denkens oder die Darstellung des Verhältnisses der Substantialität im Wesen des Geistes.

Digitized by Google

Aus Troxlers Ansicht über die Begriffsbildung ergeben sich nun folgende Bestimmungen:

1. Dasjenige, was die allgemeinen und höchsten Begriffe vorstellen, ist in allen besonderen und niederen, welche darunter gehören, enthalten, denn es ist das, worin sie sich selbst ähnlich sind. Zum Beispiel die Pflanzennatur in der Traube und Artischoke. Alles Abgesonderte also muss als wirklich angesehen werden, aber nicht ausser, sondern in den Gegenständen.

2. Das Weglassen der verschiedenen Bestimmungen aus den Vorstellungen einzelner wirklicher Dinge ist eine Art Erdichtung, oder vielmehr das Gegenteil von dem, was man Erdichten nennt. Das Abgesonderte ist nämlich ausser den vorgestellten Gegenständen, als solches, nicht wirklich, z. B. Farbe, die nicht weiss, nicht rot, ein Mensch, der nicht Mann oder Weib usw., ist ein Unding in der Aussenwelt, aber nicht in der Erkenntnis. Das in dieser Weggelassene soll nie den Dingen in der Wirklichkeit abgesprochen werden.

3. Was die niederen, besonderen Begriffe vorstellen, das ist nicht alles in ihren allgemeinen höheren enthalten; denn der Unterschied, der zwischen ihnen vorhanden ist, wird in den allgemeinen höheren weggelassen, z. B. Dreieck- und Viereck-Figur. Jeder Artbegriff ist also mit dem Gattungsbegriff immer in einer Hinsicht eins.

4. Wenn man die Merkmale zusammenfasst, die Art und Gattung unter sich nicht gemein haben, so heisst dies ihr Unterschied. Jeder besondere Begriff besteht aber aus seinem Allgemeinbegriff und dem besonderen Unterschiede, z. B. Baum und Strauch als Pflanze.

5. Das Absondern des Verschiedenartigen an den Gegenständen erscheint zugleich als ein Aufsteigen von niederen zu höheren Begriffen, und das Hinzutun des Unterscheidenden als ein Absteigen von höheren zu niederen Begriffen. Beides gehört zur eigentlichen allseitigen Bestimmung des Gegenstandes.

6. Jeder Gegenstand kann in seinem Verhältnis zu allen andern am besten durch sein nächstes Geschlecht und seinen zureichenden Unterschied erkannt und bestimmt werden. Daraus ergibt sich, was man spezifischen Charakter nennt, z. B. von Mensch und Tier: Vernunft, von Tier und Pflanze: Sinn. So wie aber nur die Bindemerkmale für das Allgemeine, nur die Scheidemerkmale für das Besondere genommen werden, so ist der spezifische Charakter

oder die wesentliche Form nicht für die Idee des Dinges selbst zu halten.

7. Alle Merkmale, die in dem höhern, weitern Begriff enthalten sind, müssen auch den niederen, engeren zukommen, z. B. die Merkmale vom Vierecke auch dem Quadrat, Rhombus, Rectangel und Parallelogramm. Und alle Merkmale, die dem höhern Begriff widersprechen, widersprechen auch dem niedern, z. B. dem Begriff Viereck widerspricht dreiseitig, also auch dem Quadrat, Rhombus und Parallelogramm.

8. Nicht aber müssen alle Merkmale, die dem niedern engern zukommen oder widersprechen, auch dem höhern, weitern zukommen oder widersprechen. Zum Beispiel dem Begriff Vogel kommen Flügel zu, dem Begriff Pferd widerspricht kaltblütig; aber Flügel muss das Tier nicht haben und kaltes Blut kann es haben.

9. Einander über- und untergeordnete Begriffe sind immer zusammenstimmend, denn sie werden ja als Merkmale von einander gedacht, z. B. Pflanze und Eiche.

10. Bei- oder nebengeordnete Begriffe sind nur dann zusammenstimmend, wenn sie sich nicht ausschliessen, tun sie das aber, dann sind sie einander entgegengesetzt. Oder: Disparate Begriffe, als Merkmale *eines* Gegenstandes, sind einstimmig, disjunktive, als Teile einer Sphäre, sind entgegengesetzt, z. B. ein kluger und gerechter Mensch, und ein vernünftiges und unvernünftiges Tier.

11. Begriffe werden sich entgegengesetzt durch bejahende und verneinende Bestimmungen, die sie enthalten; diese sind nur kontradiktorisch, bloss das Gesetzte aufhebend, wie Gesicht und Gehör, oder konträr, an die Stelle des Aufgehobenen das Gegenteil setzend, wie Licht und Finsternis.

12. Relative und korrelate Begriffe müssen nie an und für sich betrachtet, sondern nach ihrer Beziehung zu der in ihnen liegenden Absolutheit bestimmt werden, z. B. Obrigkeit und Untertan, leicht und schwer usw.

13. Es gibt keine einfachen und wahrhaft individuellen Begriffe, denn alle sind konkret und abstrakt, oder zusammengesetzt und abgezogen aus Teilvorstellungen und Merkmalen, z. B. Haus, Baum, Tier. Was man notiones simplices genannt hat, sind entweder sinnliche oder geistige Ideen, wie Farben und Töne, oder Stoff und Kraft.

14. Vollständig und angemessen sind die Begriffe, wenn sie

Digitized by Google

die Merkmale ihrer Gegenstände sowohl der Zahl als Art nach zusammen fassen, oder wenn der Begriff seinen gehörigen Umfang und Inhalt hat.

15. Schielend und schwankend ist ein Begriff, wenn er nicht die wesentlichen und notwendigen Merkmale seines Gegenstandes auffasst, dagegen unwesentliche und zufällige aufnimmt, oder das Eine und Stete der Vorstellung mit dem Verschiedenen und Veränderlichen der Erscheinung vermischt und verwechselt.

16. Klar und deutlich ist endlich ein Begriff, wenn der Verstand in ihm die Merkmale des Gegenstandes gehörig erkannt und ihr Verhältnis zu einander richtig eingesehen hat.

17. Das Besondere und Verschiedene in unserer Vorstellung ist abstrakt, wie das Allgemeine und Gemeinsame, konkret ist ihre Einheit im Sinn und im Geiste; die eine Reflexionsrichtung, die Abstraktion, nähert sich dem Geiste, die andere, die Determination, dem Sinne an.

18. Das wahre Begreifen, nachdem es das Allgemeine und Gemeinsame (die Gattung) vom Besonderen und Verschiedenen (der Art) gesondert hat, verbindet das Allgemeine und Gemeinsame wieder mit dem Besonderen und Verschiedenen, und dieses wieder mit jenem und stellt so den eigentlichen Begriff in seinem Auf- und Uebergang zur Idee dar, welche den höchsten Gegensatz zu dem ursprünglichen Schema darstellt, von dem die Begriffsbildung ausgeht.

B. Die Urteilsbildung. Urteilen ist die Bewegung des Denkens oder die Darstellung des Verhältnisses der Kausalität im Leben des Geistes. Es ist das Beziehen zwischen dem Ich und dem Gegenstand im Denken. Ein Urteil ist die Vergleichung zweier Gedanken unter einander und die daraus sich ergebende Einsicht und Entscheidung, ob einer dieser Bestandteile dem andern zukomme oder nicht. Die Einsicht und Entscheidung, dass einer mit dem andern einstimme, heisst bejahen, die, dass er ihm widerspreche; verneinen. Der Gedanke, von welchem etwas bejaht oder verneint wird, nennt man Subjekt oder Gegenstand, den aber, welcher bejaht oder verneint wird, Prädikat oder Aussage. Das Verbindungszeichen, das zwischen beiden liegt, wird Kopula genannt, und drückt eine Bejahung oder Verneinung aus.

In Bezug auf die Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische, gibt es nach Troxler nur analytische und keine

synthetische Urteile. Was einem Subjekt beigelegt wird, darf ihm nicht widersprechen, muss also schon der Möglichkeit nach in ihm liegen. Im synthetischen Urteil sowohl als im analytischen gehört das Prädikat ursprünglich zum Subjekt; der Unterschied ist nur der, dass in dem analytischen Urteil das Prädikat offenbar, im synthetischen versteckt im Subjekt liegt. Das Analysieren im Urteil ist dem Abstrahieren im Begriff entsprechend, und das Synthesieren im Urteil dem Determinieren im Begriff, nur dass im Begriff vorzugsweise das Subjekt aus den Prädikaten, im Urteil die Prädikate immer aus dem Subjekt hervorgehen. So hat die Synthesis in dem Urteil Aehnlichkeit mit der Begriffsbildung, die Determination im Begriffe aber Aehnlichkeit mit dem Urteilen. Die durch Zusammensetzung von Merkmalen im Begriff entstandene Einheit wird im Urteil wieder durch Auseinanderlegung derselben zersetzt. Quod in subjecto implicite est, in praedicato est explicite. Es gibt daher nur erläuternde und keine erweiternden Urteile.

Woher kommt denn aber das im Urteil dem Subjekt neu beigelegte Prädikat? Kant antwortet, aus einem neuen Verstandesakt. Dieser besteht aber ohne Zweifel in einem neuen Begreifen, oder in dem Wiederaufnehmen des Merkmals, das im Begriff zu seiner Ganzheit fehlte, im Setzen des Prädikats, das im Urteil vorausgesetzt werden muss, um dem Subjekt zu- oder abgesprochen werden zu können.

Entsprechend dem Verhältnis der Quantität und Formalität in der Begriffsbildung, zeigt sich in der Sphäre der Urteilsbildung das Verhältnis der Modalität, verbunden mit dem der Qualität. Zufolge dieser im Gegensatz von Substantialität und Kausalität begründeten Ansicht, stellt Troxler folgende Reihe von Bestimmungen über die Urteile auf:

1. Das Reich der Möglichkeit, der Wirklichkeit und Notwendigkeit ist in der Natur der Dinge nur ein und dasselbe Reich. Eins ist in dem andern begriffen und enthalten; sie stellen, metaphysisch aufgefasst, in ihrer Einheit das Kausalverhältnis in seiner Ursprünglichkeit dar.

2. Wird das Verhältnis von Ursache und Wirkung in seiner Einheit und Urheit aufgefasst, so entsteht das Urteil der Notwendigkeit; wird die Ursache in ihrem Fürsichsein ohne Wirkung betrachtet, so entspringt das Urteil der Möglichkeit; wird endlich die Wirkung in ihrer Abgeschiedenheit von der Ursache festgehalten, so geht das Urteil der Wirklichkeit hervor.

Digitized by Google

3. So wie Ursache und Wirkung dem Gegenzatz von Wesen und Form entspricht, so entspricht das Mögliche und Wirkliche in der Modalreflexion dem Allgemeinen und Besondern in der Formalrelation, und wie das Allgemeine und Besondere nur in dem Konkreten und Individuellen wahrhaft ist, so liegt das Mögliche und Wirkliche in dem eigentlich Ursächlichen und wirklich Notwendigen.

4. Da nach dieser Ansicht Notwendigkeit an sich, wie die eigentliche Wesenhaftigkeit ausser und über aller Reflexionsbestimmung liegt, so tritt der über alle Möglichkeit und Wirklichkeit erhabenen Notwendigkeit entgegen, und diesen zwei Bestimmungen untergeordnet das Urteil der Zufälligkeit als Schein hervor, wenn die Reflexion in dem Verhältnis von Möglichem und Wirklichem gar keine Notwendigkeit mehr einzusehen vermag.

5. Der Zufall ist die Missgeburt des Verstandes, aus seinem eignen Unvermögen mit dem Streben nach Einsicht erzeugt. Das Urteil des Zufalles entspricht dem Begriff des Chaos, und widerspricht wie dieser sich selbst, hebt sich daher auch selbst auf, so wie es dem wesentlichen Geiste gelingt, Licht in seine Gedankenwelt, Ordnung in sein Begreifen und Folge in sein Urteilen zu bringen. Der Schein des Urgeschlachten und Zufälligen taucht also da empor, wo das Ursein des Wesenhaften und Notwendigen nicht erreicht oder zerstört wird. Ihm entgegen tritt die Freiheit, oder die lebendige Möglichkeit, die selbständige Ursache, vor und über aller Wirkung gedacht.

6. Der Individualität der Dinge im Substanzverhältnis entspricht das Prinzip der Individuation im Kausalverhältnis, und was dort die Gattung, Geschlechter und Arten, das sind hier die Ursachen, die Mittelursachen und Wirkungen der Dinge und Fälle. Wie die Individualität der Inbegriff aller Bestandteile der Grundsache, so ist die Individuation gleichsam das Endurteil aller Wirkungsmomente der Urkraft.

7. Die Reflexionsbestimmungen laufen daher in einem ganz auffallenden Parallelismus neben-, mit- und ineinander fort; was im Begreifen Absondern und Bestimmen, das ist im Urteilen Verneinen und Bejahen; wie auf jenen zwei Akten alle Gestaltung, so beruht auf diesen zweien alle Bewegung des Denkprozesses, und zwar ebenbildlich und beispielig dem Organismus und Lebensprozess in der Natur der Dinge.

8. Mögliches, Wirkliches und Notwendiges sind die drei Re-

flexionsbestimmungen in der modalen Relation, und insofern denken wir uns im Notwendigen das Wirkliche und im Wirklichen das Mögliche enthalten, aber nicht umgekehrt im Möglichen das Wirkliche und im Wirklichen das Notwendige. Dies ist der dem Dictum de omni et nullo im Begreifen entsprechende Hauptgrundsatz des Urteilens als Modus ponens et tollens oppositorum, und aus diesem gehen alle Regeln der Modalrelation hervor, wie aus jenem die der formalen Relation.

9. Allein es ist dies eben nur Relations- und Reflexionsverhältnis, welches, wie die im Substanzverhältnis ausser einander gesetzte Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit in seiner Ganzheit und Vollendung betrachtet und bestimmt werden muss. Zum Behuf der Erreichung der Ideen von seiten des Kausalverhältnisses muss also immer als Urgrund die Einheit der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit aufgesucht werden, oder der absoluten Ursache, die wir in uns als Freiheit erkennen.

10. Auch hier zeigt sich die Inversion in der Reflexion. Wir gehen anfänglich in Auffassung des Handelns, Geschehens und Werdens der Dinge von einem Totaleindruck aus, der uns in der Erscheinung als Wirkliches gegeben wird. Das Kind unterscheidet und beurteilt noch kein Mögliches und Notwendiges im Gegensatz unter sich und zum Wirklichen, und erst im reifen Nachdenken wird eins vom andern geschieden und eins aufs andere wieder bezogen.

11. Aber eben deswegen wird nachher der Prozess, nach welchem wir das Mögliche und Notwendige nur aus dem Wirklichen kennen lernen, umgekehrt. Nach dieser Umkehrung wird zuerst beim Urteilen nach dem Möglichen gefragt, wie im Begreifen zuerst das Allgemeine gesetzt wird. Auch hier erscheint daher das Mögliche als das höchste Leere oder falsche Unendliche, welches alles Wirkliche und Notwendige unter sich begreifen und bestimmen soll. Was die Unbestimmtheit des in allem vorausgesetzten Dings in der Begriffsbildung ist, das ist die weite Möglichkeit des Seins und Werdens, von welcher bei jeder Urteilsbestimmung zuvörderst die Rede ist.

12. Weil die Möglichkeit noch nicht Wirklichkeit, die Wirklichkeit aber noch nicht Notwendigkeit ist, so erscheint vieles als möglich, was nicht wirklich ist, und vieles als wirklich seiend, was noch nicht für notwendig erkannt wird. Das Mögliche hat daher auch

Digitized by Google

den grössten Umfang und kleinsten Inhalt, das Notwendige den grössten Inhalt und den kleinsten Umfang, aber auch ausser dem gelten noch die diesem Verhältnis entsprechenden eigentümlichen Inversionsdifferenzen unter sich, vermöge deren das Notwendige das Wirkliche und das Wirkliche das Mögliche in sich schliesst.

13. Was nicht möglich ist, kann am wenigsten sein, ist also das Höchste in der Negation; was am notwendigsten ist, ist das Stärkste in der Position und daher das Erste im Sein. Es gilt daher nicht die Folgerung von Möglichkeit auf Wirklichkeit, noch weniger von Wirklichkeit auf Notwendigkeit, am allerwenigsten von Möglichkeit auf Notwendigkeit; dagegen gilt vor allem aus der Schluss von Notwendigkeit auf Möglichkeit, ihm zunächst der von Notwendigkeit auf Wirklichkeit, und endlich auch der von Wirklichkeit auf Möglichkeit.

14. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind aber auch so wenig als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit blosse Reflexionsbestimmungen, in dem Sinne, dass sie nur subjektive, bloss ideale Bedeutung und gar keine objektive, reale Gültigkeit haben sollen.

15. Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind aber auch gegenteils ebensowenig nur Impressionsbeziehungen von der ausser dem Menschen liegenden Welt, in dem Sinne, dass sie nur den in entgegengesetzter Richtung einseitigen und ebenso nichtigen Wert von objektiver und realer Gültigkeit ohne subjektive ideale Begründung, etwa nur als problematische, assertorische und apodiktische Urteilsweisen haben sollte.

16. Ein und derselbe Gedanke trägt die beiden Richtungen und Beziehungen des Wesens und Lebens der Natur im Kausal- wie im Substanzverhältnis ins Licht des Bewusstseins empor, und daher ist es gleich verwerflich, die problematische, assertorische und apodiktische Urteilsweise nur als durch Eindruck eines objektiven und realen Möglich-, Wirklich- und Notwendigseins anzusehen, als die Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Dinge ausser uns bloss für eine Erscheinung unserer problematischen, assertorischen und apodiktischen Gedankenbildung zu halten.

17. Das Kausalverhältnis, wie das Substanzverhältnis, kann mehr von seiten des Sinnes, oder mehr von seiten des Geistes aufgefasst werden. Im ersten Fall scheint Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit uns von aussen durch Einwirkung gegeben, im

zweiten aber durch Bestimmung von uns aus übertragen zu werden. So scheint es, und so ist es; denn wie die Natur ausser uns und in uns sich entwickelt, wird sie sich in uns bewusst, und ihre Erkenntnis ist das eigne und fremde Sein im Reflex ihres Urseins in sich selbst.

18. Denken ist das selbstbewusste und freitätige Werden und Schaffen der Natur aus und in sich selbst. Die Natur der Dinge erscheint daher, insofern sie in sich möglich, wirklich und notwendig ist, im menschlichen Geiste als problematisches, assertorisches und apodiktisches Urteil, und durch die Entgegensetzung und Wechselbewegung dieser Urteilsweisen, so wie der ihnen entsprechenden Begriffsformen, gelangt der menschliche Geist zu sich selbst, d. h. zur Erkenntnis der Natur der Dinge, der Bewusstwerdung seines eignen und freien Wesens und Lebens.

10. Von dem Raisonnement, den Vernunftschlüssen und Schlussreden oder Syllogismen. Die syllogistische Kunst wird gleichsam mit jedem Menschen geboren, wie das Vermögen zu begreifen und zu urteilen. Schliessen und Folgern oder das Raisonnement ist dem Menschen so natürlich, dass die ungebildetsten Menschen selbst auch in den alltäglichsten Beschäftigungen und Unterhaltungen raisonnieren und richtig schliessen und folgern, dass dies ihnen allen ebenso nahe zu liegen scheint, als gehörig begreifen und urteilen. Das Raisonnement erweist sich sogar als die allgemeinste und beständigste Geistestätigkeit, als das eigentlichste innerste und deswegen auch unverletzlichste Denken, als das Werkzeug und die Tatkraft, wodurch die niedere äussere sinnliche Intuition und Erfahrung mit der höhern innern geistigen Anschauung und Wahrnehmung vermittelt und verbunden wird, als die Offenbarung und Verwirklichung der Vernunft. Vernunft aber ist einerseits innere Erfahrung, Vernehmen des Geistes, andererseits äussere Erfahrung, Wahrnehmen des Sinnes. Die zwischen diesen beiden Endpunkten oder zwischen Vorstellung und Idee liegende reflektive und diskursive Erkenntnis, der relative Gegensatz von Begreifen und Urteilen, wird in ihrem gegenseitigen und wechselweisen Uebergang von der einen zur andern zu eigentlich mittelbarer, abgeleiteter und beweisbarer Erkenntnis oder zu Raisonnement und Demonstration. Wie nun alle Erkenntnisweisen in einer ursprünglichen und unmittelbaren begründet und vorgebildet sind, so hat auch das Raisonnement, als eine mittelbare Erkenntnisweise, in der unmittelbaren

Digitized by Google

seinen Ursprung und seine Grundlage. Das Vermögen durch Vermittlung und Beziehung zu schliessen und zu folgern, ist ein ebenso ursprünglicher und nicht weniger selbständiger Denkakt als das Begreifen und das Urteilen. Alle drei Vermögen beruhen *auf eben denselben Grundakten* des Denkens.

Die Denkkraft ist in all ihren verschiedenen Organen nur eine und dieselbe, verläuft sich aber in ihren Funktionen entgegengesetzt und widerstreitend, und zwar auf eine doppelte Weise. Die Reflexion und das diskursive Erkennen steht nämlich unter dem Gesetze der *relativen und absoluten Kontrarietät.* Wie nun die relative Kontrarietät in dem Gegensatze und in der Wechselwirkung von Begreifen und Urteilen, oder Schliessen und Folgern, dargestellt ist, so ist es die absolute Kontrarietät in dem Verhältnis von dem Schliessen zu dem Begreifen und von dem Folgern zu dem Urteilen, oder in der Beziehung des deduktiven zu dem induktiven Raisonnement. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass auch schon das Begreifen und Urteilen selbst unter sich entgegengesetzt sind, indem das Begreifen mehr die leidende, von aussen nach innen gehende, das Urteilen dagegen mehr die von innen nach aussen gerichtete, tätige Seite der Denkkraft bezeichnet, und insofern das Begreifen mehr Sache des Verstandes, Urteilen aber mehr Sache der Vernunft ist. Der Vernunftschluss muss also gleichsam aus den zwei Strahlen, aus dem einfallenden und zurückgeworfenen Strahle, der in sich selbst gebrochenen und reflektierten Denkkraft konstruiert werden. Es sind daher zunächst zwei Elemente zu unterscheiden, das eine als das mit dem Begreifen verwandte, welches die Beziehung auf das Objektive und Aposteriore in der Erkenntnis darstellt, das andere das dem Urteilen entsprechende, welches die Richtung von dem Subjektiven und Aprioren bezeichnet. Beide Elemente sind mit einander verbunden durch die zwei Vermittlungs- und Entwicklungsakte der Assumtion und Konklusion, durch welche in der Syllogistik das Begriffsverhältnis von Allgemeinem und Besonderem und die Urteilsbewegung des Verbindens und Trennens dargestellt wird.

Was die Materie und den Stoff des Vernunftschlusses anbetrifft, so ist jeder Syllogismus, sowohl der Materie als der Form nach, immer nur ein und derselbe Denkakt, denn das Begreifen und Urteilen ist eben in dem Schliessen und Folgern zu einer höheren Funktion potenziert worden. Stoff und Form zeigen sich in den

Syllogismen immer innigst in einander verschlungen. Der Syllogismus ist ein chemischer Prozess des Geistes mit mehrfacher Wahlverwandtschaft der in ihm gegebenen Stoffe nach einem grossen allgemeinen nnd beständigen Mischungs- und Scheidegesetze, dem seine Kräfte in ihrer Wirkungsweise naturnotwendig gehorchen, und das Ergebnis davon immer in der Beziehung oder Abstossung eines Gedankens ausdrücken, was wir denn bejahend oder verneinend geschlossen und gefolgert nennen.

Das Wesen und Leben des Syllogismus und des Syllogisierens drückt sich in denselben Gesetzen und Grundregeln aus, welche am Denkakte wahrgenommen werden. Das Ur- und Grundgesetz der Syllogistik ist daher das der Entgegensetzung und Wechselbeziehung der Reflexion und Inversion im menschlichen Geiste, und die Syllogistik ist selbst nichts anderes als die Scheide- und Bindekunst der Gedankenwelt. Es zeigt sich demnach auch in dieser ein Anziehen und Abstossen der Stoffe und ein Binden und Lösen der Formen, wie wir dies schon im Begreifen und Urteilen wahrnehmen, aber nicht mehr so ursprünglich und unmittelbar, darum auch verwickelter, durchdringender und vollkommener. Wie ein grösseres, regeres Spiel von Wahlverwandtschaften eintritt, wo die Zahl der Ingredienzien und die Art der Reagentien sich vervielfacht, so hier in diesem Geisteslaboratorium.

Es ergeben sich nun folgende sechs Hauptregeln zur Bildung und Prüfung aller Schlussreden jeder Art und Form:

1. In einer ordentlichen mittelbaren Schluss- und Folgerede dürfen nicht mehr und nicht weniger als drei Begriffsformen und drei Urteilsakte vorkommen.

2. Der Mittelbegriff muss wenigstens einmal in einem der Vordersätze allgemein geltend aufgestellt werden.

3. Das Bindemittel muss wenigstens einmal in einem der Vordersätze seiner Bedeutung nach bejahend genommen werden.

4. Beide Vordersätze dürfen *nicht besondere sein;* es muss wenigstens einer ganz allgemein oder einzeln sein.

5. Beide Vordersätze dürfen *nicht verneinend* sein; es muss einer bejahen oder eine vorgegangene Verneinung verneinen.

6. Der Schlussatz, der das *Mittelglied und das Bindemittel nicht mehr* enthalten, dagegen aber auch *nichts Neues und Fremdes*, was nicht in den Vordersätzen gelegen hat, aufnehmen darf, kann und

Digitized by Google

muss, wenn in den Vordersätzen nur *Besonderheit* oder *Verneinung* steht, auch *nur ein besonderer* und *verneinender* sein.

Nun bleibt noch die Frage übrig, ob auch mit lauter verneinenden und einzelnen, wie mit lauter allgemeinen und bejahenden Sätzen geschlossen und gefolgert werden könne? Solche Schlüsse können in Form und Inhalt richtig und als Schlussreden untadelhaft sein, aber mit solchen Schlussreden erweitern oder erläutern wir unsere Kenntnisse am wenigsten. Der Syllogismus hat viel tiefern Grund, und besteht in einem verwickelten Spiel von geistigen Stoffen und Kräften. Das einzige Mittel, die Begriffsformen und Urteilsakte zu entdecken, die im Schliessen und Folgern so wunderbar in einander verschlungen, die Wahrheit und Gewissheit aus den geheimnisvollen Gruben und Schachten unseres Geistes, wo sie als gediegene Erze liegen, zu Tage fördern, ist das Eindringen in die innere wesentliche und lebendige Natur der Vernunftschlüsse, von welcher all die in ihnen äusserlich wahrgenommenen Gestalten und Bewegungen der Gedanken abhängen. Alle Syllogistik entspringt aus dem Sein und der Kraft unseres Verstandes, ist nur Ausdruck der Form und des Ganges unserer Gedanken. Daher ist es ratsam, die Formen, in welchen unser Geist zu uns spricht, und den Gang, den die Seele in uns nimmt, wohl zu studieren, und eben dadurch die verkünstelte Sache wieder zu vernatürlichen.

II. Von den Arten und Formen des Syllogismus.

I. Die einfachen oder thetischen Vernunftschlüsse.

Um eine gesamtumfassende und bleibendgültige Einteilung der Schlussreden aufstellen zu können, muss von ihrer innersten Wesensbestimmung ausgegangen werden. Da nun aber diese nicht anders als mit der des Denkens selbst identisch sein kann, so werden wir auf eine alle ihre Gestalten umfassende Relation und eine sich in ihren Bewegungen erschöpfende Reflexion zurückgewiesen. Es werden sich demnach alle Ordnungen und Gesetze in der Syllogistik offenbaren und verwirklichen müssen, und die verschiedenen Formen und Arten von Syllogismen, die uns in der Wahrnehmung und Erfahrung als Daten und Fakten entgegenkommen, werden selbst nichts anderes als diese Offenbarungen und Verwirklichungen sein können. Auf diese Weise ist uns denn ein Mittel und eine Weise gegeben, die Syllogismen unter sich zu ordnen und ihre Eigentümlichkeiten festzusetzen, sodass alle die besondern Formbildungen und Wirkungs-

arten derselben uns gleichsam eine *Naturgeschichte der Syllogistik* in ihrem ganzen äussern Zusammenhang darstellen.

Den Hauptgesichtspunkt bilden nun auch hier die Urverhältnisse der Substantialität und Kausalität mit den ihnen entsprechenden Grundgesetzen der *Einstimmung* und *Begründung.* Der ursprünglichste und unmittelbarste Ausdruck der allen Schlussformen zu Grund liegenden Syllogistik ist die einfachste Schlussrede mit den Lehren von den Figuren und Moden. Der Charakter dieser Schlussart besteht darin, dass in ihr die beiden äusseren Begriffe vollständig mit dem Mittelbegriffe verbunden werden, und der Urteilsakt durch das Bindemittel der zwei vermittelten Aussagen schlechtweg ausgesprochen wird. Diese Schlussformen sind daher auch kategorische genannt worden. Da nun ihre Aufgabe und Bestimmung ist, reine Substanz- und Kausalverhältnisse an sich, nämlich in sich ruhende und feststehende Verhältnisse der Substanz als Wesen oder Form und der Kausalität als Ursache und Wirkung auszudrücken, so nennt sie Troxler *unbeschränkte* und *unbedingte Vernunftschlüsse.* Diese Vernunftschlüsse sind daher immer, je nachdem in ihnen die Begriffsform oder der Urteilsakt vorwaltet, schlechtweg unbeschränkt und unbedingt.

Die Substanz- und Kausalverhältnisse sind nun aber nicht immer an dem einen oder andern ihrer Endpunkte ruhend und feststehend, sondern ebenso oft *zersetzt* und *bewegt.* Sie haben daher auch im menschlichen Geiste ihren naturnotwendigen Ausdruck, welchen diese innere relative Zersetzung, die in der Substantialität zwischen Wesen und Form eintritt, und die innere reflektierte Bewegung, die in der Kausalität zwischen Ursache und Wirkung vorgeht, im Denkprozesse darstellt. Diese Schlussformen ergänzen und vollenden die vorigen, indem sie, die *formale und modale Relation* ausdrückend, der Grösse die Form, der Beschaffenheit die Weise, den Denkgesetzen der Unterordnung in der Begriffsform und der Uebereinkunft im Urteilsakt die der Kontrarietät und Inversion hinzufügen. In Schlussformen, in welchen daher diese Kategorien und Denkgesetze vorwaltend werden, verschwindet das Unbeschränkte in den Begriffsformen, und das Unbedingte in den Urteilsakten, und zunächst wird der Inhalt und Ausdruck dieser Schlüsse, sich selbst beschränkend, bedingend, am Ende sogar sich *umkehrend* und *aufhebend.* Der Charakter dieser Arten und Formen von Schlüssen besteht demnach darin, dass in ihnen nur ein Teil der Begriffsform mit dem Mittel-

Digitized by Google

gliede, oder nur eine Weise des Urteilsaktes mit dem Bindemittel verknüpft oder von ihm getrennt wird, oder dass am Ende selbst alles ausgeschlossen oder schlechthin aufgehoben wird. Hier begegnen uns demnach die *kopulativen* und *disjunktiven*, die *hypothetischen* und *remotiven* Formen und Arten der Schlüsse, sowie die zwei vollsten Exponenten und höchsten Potenzen der Schlusskunst, nämlich der *Sorites*, der *Kettenschluss*, und das *Dilemma*, der *Doppelschluss*, Schlussreden, in welchen alle Syllogistik sich erschöpft und der Denkprozess sein ganzes Werk vollbringt.

Die zwei Seitenpole der unbeschränkten und unbedingten Syllogistik stellt die *disjunktive* und die *hypothetische* Schluss- und Folgerungsart dar. Das Grundverhältnis der hypothetischen Syllogistik ist die *Kausalität*, das der disjunktiven die *Substantialität*, daher waltet in dieser die Begriffsform, in jener der Urteilsakt vor. Die *disjunktive* steht vorzüglich unter der *formalen*, die hypothetische besonders unter der *modalen Relation*, doch so, dass beide in einander verflochten und von einander durchdrungen sind.

In der einen wie in der andern zeigen sich demnach auch die Formen und Moden doppelt und in ihrer Entgegensetzung sich so entsprechend, dass die Hypothesis eine *modale Antithesis*, und die Disjunktion eine *formale Hypothesis* genannt werden könnte, gleichwie der Organismus überhaupt ein Abbild des Lebensprozesses und der Lebensprozess ein Reflex des Organismus ist. Innerlich und wesentlich auf dem Urgesetz der Syllogistik, nämlich auf Entgegensetzung und Wechselbeziehung von zwei Begriffsformen und zwei Urteilsakten in und mit einem dritten Mittelgliede und Bindungsmittel beruhend, offenbaren und verwirklichen sie *dasselbe*, nur in zwei verschiedenen Richtungen und entgegengesetzten Bewegungen. In der einen Schlussform ist es die Allgemeinheit, in der andern die Notwendigkeit, die in Besonderung und Bedingtheit übergeht, indem die Distinktion Begründung durch formale Relation, die Präposition aber Bestimmung durch modale Relation zum Ziele hat. Doch es muss zunächst jede Form der Relation und Reflexion für sich besonders betrachtet werden.

II. Die zweifachen oder hypothetischen und antithetischen Vernunftschlüsse.

1. Von der hypothetischen Schluss- und Folgerungsart oder von den Begründungs- und Bedingungsschlüssen.

Die hypothesierende Schlussart fasset im Geiste die *unbedingte*

Einheit als *in sich entzweite Kausalität* auf, nämlich unter dem Begriffe von *Ursache und Wirkung* in ihrem Gegensatze und in ihrer Wechselwirkung unter sich, als *Grund* und *Folge*, die wieder in sich selbst zurückläuft, demnach auf eine durch und von sich gegenseitig und wechselweise bedingende und bedingte Weise. Der Ausdruck von dieser Gegenseitigkeit und Wechselweise sind zwei Urteilsakte, welche sich in dieser Schlussart gegenüberstehen, und wovon die eine von Grund zur Folge niedersteigt, die andere von der Folge zum Grund zurückgeht.

2. Von der antithetischen Schluss- und Folgerungsart oder von den Teilungs- und Entgegensetzungsschlüssen.

Was man disjunktiven und kopulativen Schluss nennt, ist die der vorigen gegenüberstehende Form der Syllogistik. Es ist eine *gleichartige Ganzheit* mit ihren *entgegenstehenden und ausschliessenden Teilen*, und die Unterscheidung und Wiederbeziehung der Bestandteile unter sich ist, was den hier vorherrschenden Urteilsakt bildet und den Charakter der Schlussart bestimmt. Diese Schlussart drückt daher eigentlich das *Substanz-* und *Formalverhältnis* aus und steht unter den Gesetzen *der Erfüllung der Sphäre und Ausschliessung der Glieder*, so wie der zureichende Grund und die angemessene Bedingung die Hauptmomente der vorhergehenden Folgerungsart waren.

Bei aller Aehnlichkeit der, die antithetische wie die hypothetische Schlussart von der thetischen oder kategorischen unterscheidenden, äussern phyllogistischen Form, zeigt sich zwischen der hypothetischen und antithetischen Schlussform eine innere wesentliche Verschiedenheit. Sie zeichnet von einander die nicht genug beachtete Eigentümlichkeit aus, dass wie bei voraussetzenden Folgerungsarten eines mit dem andern gesetzt oder mit dem andern aufgehoben wird, so bei der unterscheidenden Schlussform, wenn eins gesetzt, das andere aufgehoben, und wenn eins aufgehoben, das andere gesetzt wird. Sie stellen insofern gerade das Gegenteil von einander dar, indem sich in ihnen der Schlussgang der Seele von einer andern Seite offenbart. Da aber dieses eben nur eine andere Seite ist, und im Grunde doch ein und derselbe Denkprozess unter beiden liegt, dort nur unter der vorherrschenden Macht der *Identität* und *Konsequenz*, hier aber unter der vorwaltenden Form der *Totalität* und *Opposition*, während dabei doch immer wieder der Urteilsakt in der Begriffsform und diese wieder in jenem liegt, so lässt sich

Digitized by Google

das Entsprechende und Abweichende in der Organik und Dynamik der zwei Schlussformen und Folgerungsarten genügend erweisen.

Wie in der hypothetischen Folgerungsart, unter der Gestalt der Bedingung und Aufeinanderfolge, zwei Formen mit zwei Moden verbunden, letztere aber vorherrschend sind, ebenso in antithetischen unter der Form der Teilung und Entgegensetzung, doch mit dem Ueberwiegen der Formen über die Moden. Dort zeigt sich mehr die dynamische Entwicklung, hier mehr die organische Ausbildung. Jene liegt dem *Begründungs-* und Bedingungsschluss, diese dem Aufzählungs- und Gegensetzungsschluss zu Grunde, daher denn, wie in jenem sich Grund und Folge entsprechen, in diesem Teil und Gegenteil sich ausschliessen müssen.

III. Die vielfachen oder synthetischen Vernunftschlüsse.

Die Syllogistik selbst kann und muss als ein ganzes grosses System des Denkprozesses betrachtet werden, in welchem die besonderen Formen und Arten der Syllogismen als ebensoviele eigentümliche Organe und Funktionen vorkommen und enthalten sind. Es begegnen uns demnach auch hier im weitesten Kreise vier Verhältnisse der *synthetischen Syllogistik*, welche Troxler als die vierte, der *thetischen* entgegenstehende und die *hypothetische* und *antithetische* in sich vereinigende, letzte Hauptform ansieht. Innerhalb dieser vierten Hauptform unterscheidet Troxler

1. den einfachen,
2. den doppelten Kettenschluss,
3. den teilenden oder Doppelschluss,
4. den Gegen- oder Wechselschluss.

1. Von dem einfachen Kettenschlusse, Sorites theticus.

Der einfache Kettenschluss ist ein Syllogismus, der in seiner äussern Form mehr als zwei Vordersätze, aber nur einen Schlusssatz hat. Mittelbare Verkettung all der in ihm enthaltenen Begriffe und Urteile, die durch einen Hauptgedanken zu einem Ganzen verknüpft sind, fortgeführt, bis man auf den die Reihe begründenden oder in ihm zu erweisenden Satz gekommen ist, macht das innere Wesen dieser Schlussart aus.

Verkettet nennt man Gedanken, Begriffe und Urteile, oder Sätze, sofern sie gemeinschaftliche Mittelglieder und Bindemittel enthalten; mittelbare Verkettung wird es darum genannt, weil die Zwischensätze, welche zum vollständigen Ausdruck einer einfachen Schlussform erforderlich sind, übergangen werden, oder vielmehr,

Digitized by Google

weil die Verbindung der in dem einen und ganzen Sorites vorkommenden einzelnen Schlüsse eine organische und nicht bloss eine mechanische ist. Es lassen sich daher in dieser mittelbaren Entwicklung allerdings die Stoffe zu einzelnen förmlichen Schlüssen nachweisen, oder jeder Kettenschluss ist in mehrere ordentliche für sich bestehende Schlüsse auflösbar.

Zur Bildung und Auflösung der Soriten ist der Weg zweifach. Entweder führt man die Grundsätze zu den Schlusssätzen hinunter (synthetisch), oder man führt die Schlusssätze auf ihre Grundsätze zurück (analytisch). Nach dieser zweifachen Methode sind die verketteten Schlüsse insofern von einander verschieden, dass synthetisch der vorhergehende Schlusssatz immer im folgenden Schluss Grundsatz, analytisch aber der vorhergehende Grundsatz zum Schlusssatz des folgenden Schlusses wird. Jener heisst dann Episyllogism, dieser Prosyllogism. Der Vorschluss enthält immer den Grund des folgenden, der Nachschluss aber die Folge des vorhergehenden.

Das Grundgesetz der Syllogistik: *richtige Vermittlung* und *gehörige Abfolge*, drückt sich in der soritischen Schlussrede durch folgende zwei Hauptregeln aus:

a) Das Prädikat eines Satzes, das zum Subjekt eines andern werden soll, muss mit diesem in einem mittlern dritten wirklich stets eins sein, und in einerlei Sinn genommen werden.

b) Es darf in keinem der Sätze eine Aussage stattfinden, die mit den Gegenständen nur in *zufälliger*, nicht in *notwendiger* Verbindung steht, und ihnen also nicht allzeit und überall zukommt.

2. Von dem bedingten Kettenschluss, Sorites hypotheticus.

Weniger wichtig ist die bereits erwähnte Unterscheidung in zweierlei Arten Sorites, je nachdem von den höchsten Gründen zu den letzten Folgen hinab-, oder von den nächsten Folgen zu den entferntesten Gründen hinaufgestiegen wird. Im ersten Fall geht man von dem Allgemeinen und Bedingenden zu dem Besonderen und Bedingten, im zweiten von dem Besonderen und Bedingten zu dem Allgemeinen und Bedingenden fort.

Bedeutsamer und charakteristischer für die Art des Sorites ist die Verschiedenheit, die sich in ihm aus der hypothetischen Form ergibt, welche er auch schon thetisch auf das Verhältnis von Grund und Folge gebaut, so leicht annimmt. Alles, was vom thetischen Sorites gilt, gilt demnach auch vom hypothetischen; nur kommt noch hinzu, dass er, der einfach setzend und aufhebend ist, gemäss

Digitized by Google

der Natnr der hypothetischen Syllogistik, noch eine doppelte Schlussweise, nämlich einen über die Begriffsform vorherrschenden Urteilsakt erhält, und insofern werden dann auch alle Regeln der hypothetischen Modalität geltend.

3. Von dem Doppelschluss, Dilemma antitheticum.

Dem hypothetischen Sorites ist zunächst der disjunktive verwandt, oder das Dilemma. Das Dilemma in seiner ersten Form, oder der Doppelschluss ist nichts anderes als ein Sorites sub thesi disjunctiva, welcher selbst noch hypothetische Elemente in sich eingemischt hat, gleichwie die antithetischen sich auch bereits schon im hypothetischen Sorites ankündigten. Sowie nämlich in dem hypothetischen Sorites die Beziehung von Grund und Folge vorherrschend ist, so waltet im disjunktiven das Verhältnis von Satz und Gegensatz vor.

Das Dilemma ist ein Kettenschluss, der Doppelschluss genannt wird, weil er seine antithetische Gedankenreihe, die ihm wie jenem eigen ist, auf eine andere Weise und in einer andern Richtung entfaltet. Seine innere syllogistische Funktion und Organisation ist der des Kettenschlusses ganz gleich, und er ist einer Erweiterung fähig, die ihn zum Trilemma, Tetralemma u. s. f. nicht machen kann, wie der sogenannte Sorites durch Verlängerung seiner Gliederreihe. Zwischen jenem innern Wesen und dieser äussern Form liegt der charakteristische Unterschied dieser zwei soritischen Schlussarten. Bei jener ist die Disjunktion der Hypothesis untergeordnet, bei dieser aber die Hypothesis der Disjunktion. Der Doppelschluss ist also diejenige Schlussform, welche einen disjungierenden Satz zu Grunde legt, die in diesem Hauptsatz unterschiedenen Stücke einander entgegenstellt, unter einer gewissen Bedingung die einen, unter einer andern die andern setzt oder aufhebt, und dadurch am Ende die im Hauptsatz verborgen liegende Frage durch Schluss und Folgerung aus der die Hypothesis beherrschenden Disjunktion entscheidet.

Ausser den allgemein gültigen Hauptregeln der Syllogistik sind hier vorzüglich folgende zwei aus der Besonderheit der Form hervorgehende zu beobachten:

1. Es müssen alle wesentlichen und möglichen Formen des Denkobjekts, alle Teile und Fälle des Substrats vollständig und gehörig angegeben werden.

2. Die Gründe der Widerlegung der gegnerischen Annahmen

müssen alle gültig und passend sein, und also auch aus jedem gegebenen Grunde die angezeigten Folgen fliessen.

4. Von dem Gegen- und Wechselschluss, Dilemma metatheticum et antistrephicum.

Das Dilemma antistrephicum ist im eigentlichen Sinne immer ein Trug- oder Fehlschluss. Weil keine Abfolge ohne *Grund*, und keine Vermittlung ohne Band möglich ist, so schafft sich der Irrtum oder der Betrug solche auf Kosten des Wesens und unter der Maske der Wahrheit. Deshalb ist das Dilemma antistrephicum nichts anderes als die Afterhülle der natürlichen und regelmässigen Schlussart des Dilemma metatheticum, nach dem Gesetze des Widerstreits und der Umkehrung.

Da dies Dilemma metatheticum ein organisches Konvolut oder eine dynamische Potenzierung aus dem disjunktiven und hypothetischen Sorites ist, so sind die zwei Grundgesetze seiner Syllogistik:

a) Dass alle Teile und Fälle in gehöriger Umfassung aufgezählt werden, also *Vollständigkeit des Begriffs.*

b) Dass Wesen und Formen, Gründe und Folgen richtig und genau verbunden werden, also *Notwendigkeit des Urteils.*

IV. Von den uneigentlichen Schlussformen, oder von den Enthymem und Epicherem.

Das Epicherem, wie das Enthymem, ist im Grunde *keine eigentümliche Schliess- und Folgerungsart;* sie unterscheiden sich von all den vorhergehenden nur dadurch, dass sie keine streng normale syllogistische Form haben. Als Schlüsse ihrem innern Wesen nach betrachtet, sind sie nicht von andern Schlüssen verschieden, sondern nur in der *äussern Form ihres Ausdrucks veränderte Syllogismen.* Da sie demnach keine besondere logische Klasse von Schlüssen bilden, so gehören sie eigentlich nicht zur Logik. Es ist Sache der Sprache und Rhetorik, die Syllogismen enthymematisch oder epicheremisch umzuformen, nämlich zu *verkürzen* oder zu *erweitern.* Der Logiker setzt das Erforderte und schliesst das Ueberflüssige aus, indem er keinen andern Zweck als Erkenntnis und Darstellung des Wahren und Gewissen hat. Der Sprecher und Redner dagegen bringt jede Schlussart in die Form eines Enthymems oder eines Epicherems, je nachdem er einen Gedanken im Gemüt zurückbehält oder im Beweis ihn weiter ausführt. Das Enthymem deutet die natürliche Tätigkeit des Denkens im Innern des Gemüts an, und ist also alles, was darin bleibt ein Enthymem; das Epicherem

Digitized by Google

dagegen zeigt eine ausführliche Darstellung der Gedanken und einen künstlich zusammengesetzten Beweis an.

Die Schlussformen biiden also ein in sich abgeschlossenes und vollendetes System, in welchem sich nur eine und dieselbe Organisation und Funktion des Denkens offenbart und verwirklicht. Alles Schliessen und Folgern beruht trotz der Verschiedenheit und Veränderlichkeit in seiner Gestalt und Bewegung auf einer *Einerleiheit und Sichselbstgleichheit des Denkens.*

12. Dialektik, Paralogik und Sophistik. Der grösste Wert und die tiefste Bedeutung wird der Syllogistik dadurch, dass sie uns die *organische Gliederung* und die *dynamische Wirkungsart* des Denkens, gleichsam die Wesensgestaltung und Lebensbewegungen der Gedankenwelt enthüllt. Die Form und der Gang, die Verknüpfung und Abfolge der Gedanken in der Syllogistik, offenbart uns eigentlich est das System und den Prozess des Denkens in einer Konkretheit und Absolutheit, in welcher die einzelnen Elemente und die fliessenden Momente, in einen Organismus und Lebensprozess verschlungen, auf eine symbolische und analoge Weise uns das Werden der Dinge in der Natur, und zwar ganz besonders das Verhältnis der Realität und Kausalität, darzustellen vermögen.

Die Syllogistik bezieht sich nun aber auf das mittelbare, auf das reflektive und diskursive Erkennen. Sie ist daher, als die Funktion der Denkkraft in der Sphäre des Raisonnement, weder eine *ursprüngliche*, noch eine *vollendete*, überhaupt *keine unmittelbare* Erkenntnisweise, sondern nur die Entwicklung und Darstellung von dieser, also ihrer Natur *nach demonstrativ.* Die Nichterkennung dieser Stellung und Bestimmung der Syllogistik ist die Ursache, warum sie bald überschätzt (Aristoteles), bald zu gering geschätzt (Kant) wurde.

Das unmittelbare Erkennen ist aber *der ewige und alleine Hintergrund aller mittelbaren Erkenntnis*, diese daher niemals und nirgends ohne jenes und ausser ihm. Dies unmittelbare Erkennen muss für den einzigen Grundstein oder Leitstern alles mittelbaren Erkennens anerkannt, und alle *apodiktische Gewissheit* und *objektive Wahrheit* aus jenem Hintergrunde oder aus der innern Tiefe der menschlichen Natur geschöpft werden. Dort liegen bald in *erinnerungähnlichem*, bald in *ahnunggleichem Vorwissen* alle Gegenstände und Aufgaben der Erkenntnis noch schlummernd und ungelöst, und

harren der Weckung von aussen und Anstrengung von innen entgegen. Das Raisonnement und die Reflexion ist gleichsam nur das Lautmachen und Erhellen dieses stillen, dunklen Hintergrundes, sowie alle Syllogistik und Dialektik nichts anderes, als die Auslegerin und Dolmetseherin dieser Erkenntnistiefe. Wir lernen daher in der mittelbaren Erkenntnis nur die naturnotwendige Verknüpfung und Ableitung unserer Gedanken, und in ihrer demonstrativen Entwicklung setzen wir auseinander und nacheinander, was uns in jener Erkenntnistiefe zugleich und zumal vorschwebt. Selten liegt der Irrtum und die Täuschung in dieser, und ebenso selten in der Argumentation, da das mittelbare Erkennen in dem die Syllogistik begründenden Denkprozess ein Organ von Vermittlung und Entwicklung hat, wodurch Gewissheit und Wahrheit abgeleiteter Erkenntnis mit der Sicherheit ihres Selbstbeweises aus der Unmittelbarkeit ursprünglicher Einsicht hervorgeht. Die Irrtümer und Täuschungen entdecken sich auch dem Gefühle, welches dem Raisonnement beiwohnt, durch Störung der Form der Verknüpfung und des Ganges der Ableitung der Gedanken, oder wenn die Form und der Gang der Syllogistik unverletzt bleiben, durch Störung der Vernunft, die am Ende das Raisonnement richtet, durch das *widersprechende Ergebnis* oder die *folgewidrige Lösung*, welche die dem Prozess vorgehende und ihn einleitende Frage oder Aufgabe erhielt. So dient die gleiche Organisation und derselbe Prozess der Entwicklung des kranken, wie der Entwicklung des gesunden Lebens, und der Unterschied von beiden drückt sich stets im Selbstgefühl aus.

Was man als Materie und Form unterschieden hat, lässt sich nur insofern unterscheiden, als im mittelbaren Erkennen durch das Stoffverhältnis, welches im Vernunftschluss als Begriff vorkommt, vorzüglich die Wahrheit, durch das Formenverhältnis hingegen, das im Vernunftschluss als Urteil sich darstellt, besonders die Gewissheit bedingt und entwickelt wird. Erzeugung von *Wahrheit* und *Gewissheit* in der Schlussrede fordern also die Richtigkeit beider Verhältnisse und Beziehungen. Diese zweifache Richtigkeit ist auch auf gleich notwendige Weise bedingt durch die richtige Vermittlung im Schliessen der Begriffsform und die gehörige Ableitung im Folgern des Urteilaktes. Unwahrheit und Falschwissen haben hingegen einen doppelten Grund und zweifachen Ursprung oder vielmehr ihren Grund in der Grundlosigkeit ihrer Materie und ihren Ursprung in der Folgewidrigkeit ihrer Form.

Digitized by Google

Es liegt nun aber die eigentliche Materie und Form der Vernunftschlüsse ausser und über den Vernunftschlüssen oder Verstandesfolgerungen, die nur mittelbare Erkenntnisweisen desjenigen sind, womit man sich bekannt machen, und wovon man sich vergewissern will, aus dem unmittelbar Bekannten und Gewissen. Dadurch werden wir also auf den Grund und Quell der Wahrheiten und Gewissheiten zurückgewiesen; gleichsam auf die ersten Wege und anfängliche Verdauung in der Erkenntnis, welche den höheren Organen des Blutumlaufes und der weiteren Verarbeitung die ihre Funktionen bedingenden Nahrungssäfte und Kraftreize liefern. Es wird also nicht so leicht falsch *geschlossen* und *gefolgert*, als unrichtig *gefühlt, empfunden*, *eingebildet* und *gedacht*. Der Irrtum oder der Betrug sind meistens schon vor dem Raisonnement geboren; das Ei wird nur noch dem Huhn, welches sich um die Abkunft desselben nicht kümmert, zum Ausbrüten unterlegt, und die Grasmücke Reflexion dient dem Kuckuck der Spekulation. Das Erkennen insgesamt und das Denken insbesondere ist ein Lebensprozess unsers geistigen Wesens, und die Logik ist nichts anderes, als Physiologie des geistigen Wesens in seinem Erkenntnisleben.

Für den selbstbewussten Menschen gibt es eine sinnliche und eine geistige Unmittelbarkeit, von der einen und andern muss ausgegangen, und auf die eiue und andere zurückgegangen werden in allem Raisonnement, je nachdem es induktiver oder deduktiver Natur ist. Es kann sich deswegen das mittelbare Erkennen des unmittelbaren nicht erwehren, wenn es nicht grund- und zusammenhanglos werden soll.

Die Denkkraft in ihrer Doppel- und Wechselbeziehung, in ihrer reflektierten und diskursiven Gegenwirkung von oben und unten, und von innen und aussen, als Vernunft und Verstand, kann aber eben in dieser Bewegung irren und fehlen. Dies geschieht auf eine doppelte Weise, oft gegen Wissen und Willen, sich selbst täuschend, oft mit Wissen und Willen, um andere zu trügen. Beides sind Fehlschlüsse, von denen die erstern Paralogismen oder Fallaciae und die letztern Sophismen oder Captiones genannt werden. Ohne Einsicht in dieselben kann der Psycholog und Logiker nicht zu einer wahren Erkenntnis des Geistes, der Wahrheit und Gewissheit gelangen. Unsere Zeit, wie keine andere in der Behandlung philosophischer und theologischer, politischer und medizinischer Gegenstände in die Scylla und Charybdis von Paralogismen und

Sophismen fortgerissen und verschlungen, bedarf als eines Heil mittels ganz besonders der Lehre vom logischen Irrtum und Betrug. Urquelle und Hauptarten von Irrtum und Betrug im Schliessen und Folgern sind:

1. Verkennung und Entstellung des Frag- oder Streitpunktes.

2. Anführung des zu Beweisenden als Beweisgrund.

3. Das Voraussetzen von etwas als *Ursache* oder als *Grundlage*, was es nicht wirklich ist: also die Misskennung der wahren Ursache und Grundlage, und die Annahme einer falschen an ihrer Stelle.

4. Unvollständige Aufzählung und unzureichende Bestimmung.

5. Verfälschung des Zusammenhangs als Ganzheit und Geteiltheit.

6. Weglassung der Beschränkung, unter der etwas wahr ist.

7. Gebrauch einer Zweideutigkeit in Wort und Wortfügung.

8. Sich aufhebende Bestimmung und verfangende Voraussetzung.

13. Die Lehre vom Einteilen, Erklären und Beweisen. Im Begreifen, Urteilen und Schliessen offenbart sich die Richtung der *Sinnlichkeit* in der reflektiven und diskursiven Erkenntnis; im Einteilen, Erklären und Beweisen stellt sich die Bewegung durch die *Muskelkraft des Denkvermögens* dar. Begriff und Einteilung, Urteil und Erklärung, Schluss und Beweis stehen unter sich in einem Verhältnis und sind sich innigst verwandt.

a) Von der Einteilung, Meristik.

1. Die Einteilung muss einen Grund haben, und dieser wird als *ein Merkmal* aus der Natur der Sache oder aus dem Begriff des Gegenstandes hergenommen.

2. Die Einteilungsglieder müssen *vollständig* aufgezählt werden, es dürfen derselben nicht mehr und nicht weniger sein, als in dem Einteilungsprinzip selbst befasst sind.

3. Die Teilungsglieder müssen sich in ihrer Sphäre gehörig entgegengesetzt sein, sich wechselweise erheischen und ausschliessen.

4. Die Einteilung soll jedesmal die *nächsten sich entsprechenden Arten* angeben: es darf also in ihr keine Lücke und kein Sprung stattfinden.

5. Die Einteilung muss in ihrer Grösse ein *gewisses Mass*, sowie in Ordnung und Folge ihrer Entwicklung ein *gehöriges Verhältnis* haben.

6. Nicht nur sollen die Teilungsglieder *vereint das Teilungsganze* ausmachen und wie ein anderes Ganze soll auch das Logische

Digitized by Google

all seinen Teilen zusammengenommen gleich sein, sondern es soll auch die Einteilung in sich selbst, wenn auch nicht einen Organismus mit Fleisch und Blut, doch das einem solchen zu Grund liegende Skelett darstellen, oder zeigen, was das Begriffsganze in sich selbst für einen Zusammenhang und welch eine Aufeinanderfolge es hat. Es kann daher auch keine der einzelnen Regeln für sich allein verletzt werden, ohne dass alle übrigen mehr oder weniger leiden, und so sind all diese Regeln eigentlich auch nur verschiedene einseitige Beziehungen des in jeder Einteilung als einem Abbilde organischer Gliederung lebendig waltenden Naturgesetzes des Geistes.

b) Von der Erklärung, Bristik.

1. Die Definition soll die *wesentlichen und notwendigen Merkmale* eines Gegenstandes, welche seinen Begriff ausmachen, ihm allezeit und überall, aber zusammengenommen keinem andern zukommen, auseinandersetzen, sich aber auch nicht bloss an die sinnliche Erscheinung, deren Gegenstände und ihre veränderlichen Eigenschaften und äusserlichen Beschaffenheiten halten. Die Erklärung fordert die Aufstellung von Merkmalen in einem Begriff, woran man den Gegenstand allzeit und überall erkennen und von allen andern unterscheiden kann.

2. Die Definition soll in Hinsicht der Aufzählung der Merkmale *vollständig* und ihrem Gegenstande *angemessen sein*, oder sie soll nicht zu eng und nicht zu weit sein. Zu weit ist sie, wenn sie sich auf mehrere Gegenstände, als der Begriff enthält, erstreckt, was geschieht, wenn sie nicht all seine Merkmale aufzählt; zu eng aber ist sie, wenn sie mehr Merkmale dem Begriffe zuschreibt, als ihm wirklich zukommen, und daher Gegenstände, die unter ihn fallen sollten, von ihm ausschliesst.

3. Die Definition soll, wenn möglich *auf eine bejahende Weise*, nicht auf verneinende, das Wesen des Begriffs bestimmen, denn durch Verneinung wird nicht angegeben, was einem Dinge zukommt, sondern was ihm nicht zukommt. Durch verneinende Merkmale kann aber definiert werden, wo in dem erklärenden Begriff selbst ein Mangel an Realität ist.

4. Die Definition soll *nicht nur beziehend* sein, denn dadurch, dass ich angebe, wie sich ein Gegenstand zu einem andern verhält, gebe ich nicht an, was für Merkmale ihm eigen sind.

5. Definitionen sollen niemals *uneigentlich* oder vieldeutig im Ausdruck sein; Bestimmungen durch Bilder und Gleichnisse sollen

vermieden werden. Ihre Sprache muss so klar und scharf, so bündig und kurz als möglich sein.

6. Die Erklärung muss sich mit dem Erklärten sowohl bejahend als verneinend *umkehren* lassen, oder vielmehr muss die Erklärung des Begriffs seiner Entstehung entsprechen. Das zu Erklärende ist der Begriff, und das Erklärte sind die Merkmale; so wie nun der Begriff aus den Merkmalen erwächst, so lässt er sich wieder in seine Merkmale auflösen. Dies ist der Sinn und die Bedeutung der sogenannten Umkehrung der Definition, welche zur *Prüfung der Richtigkeit* derselben angewandt werden kann.

c) Von den Beweisen.

Wie das Schliessen zu dem Begreifen und Urteilen, so verhalten sich die Beweise zu den Einteilungen und Erklärungen. Die Grundlage und der Inbegriff von allen Beweisen ist der Schluss, oder das Verhältnis der in diesem verbundenen Begriffe und Urteile. Im Felde des vermittelten Erkennens hat daher das Beweisen, wie das Denken, sein bestimmtes Gebiet und zwei Schranken, innerhalb welche es gleichsam verwiesen ist. Es kann und darf nämlich so wenig bewiesen werden, was *geistig evident* und was *sinnlich intuitiv* ist. Jede unmittelbare Anschauung enthält ihren Beweis in sich selbst, die Demonstration davon liegt in der Evidenz der Intuition. Vernunft ist hier Erfahrung und Erfahrung Vernunft, so z. B. bei den höchsten philosophischen Ideen und mathematischen Prinzipien. Wo die Wahrheit von selbst einleuchtet, da ist alle Gewissheit eine *unmittelbare*, ihr Beweisen ist das Verweisen auf die Anschauung und Wahrnehmung. Wo die Wahrheit nicht von selbst einleuchtet, kann jede Gewissheit nur eine mittelbare sein, und wie zu ihrer Erkenntnis das Schliessen und Folgern, so wird zu ihrer wissenschaftlichen Begründung und Mitteilung das Beweisen notwendig. Die Wahrheit eines Satzes beweisen, heisst sie *gewiss machen* durch ihre Zurückführung auf eine, oder durch ihre Ableitung aus einer evidenten oder als gewiss anerkannten Wahrheit. Eine Wahrheit nun, auf welcher andere Wahrheiten mittelst logischen Zusammenhangs begründet sind, heisst ein *Grundsatz*, ist er aus und durch sich selbst gewiss, *Axiom*, wird er nur als gewiss vorausgesetzt, *Postulat* oder *Theorem*, wird er entlehnt, *Lemma* oder *Lehrsatz*, hebt mit ihm die Gewissheit an, Prinzip. Beweisen heisst also überhaupt, die Erkenntnis einer Wahrheit aus ihren Gründen in gehöriger Folge herleiten. Was richtig bewiesen ist, muss ebenso wahr

Digitized by Google

und gewiss sein, als ob es aus und für sich selbst klar und einleuchtend wäre, *Demonstration soll nämlich unmittelbare Evidenz ersetzen.*

Folgende Arten und Grade der Beweise lassen sich unterscheiden:

1. Der Beweis a priori und a posteriori, welcher eigentlich nichts anderes ist, als ein induktives und deduktives Raisonnement. Ein Beweis, welcher auf induktive und deduktive Weise zugleich geführt werden kann, ist ein *apodiktischer.*

2. Die Beweise werden also auf zwei Arten geführt und daher auch eingeteilt in *analytische* und *synthetische.* Die analytische und synthetische Methode setzen beide schon Ergebnis von Erfahrung und Vernunft voraus und sind nur Halbkreise der einen, sie umfassenden und beiden zu Grunde liegenden *syllogistischen Methode*, welche die einzig und allein wahrhaft vollständige und durchaus zureichende Methode der Wissenschaft und ihrer Demonstration ist.

3. In Rücksicht ihrer Beziehung ist die Beweisart *direkt* oder *indirekt*, ein unmittelbarer oder mittelbarer Beweis. Unmittelbar ist die Beweisart, wenn man die Wahrheit geradezu aus ihren Gründen herleitet, mittelbar, wenn man Umwege einschlägt.

Damit die Beweise richtig und gültig gebildet werden, und Gewissheit von der Wahrheit unserer mittelbaren Erkenntnis entstehe, sind folgende, aus der Natur des Beweises sich ergebende Gesetze zu beobachten:

1. Jeder Beweis muss *seinen Grund* haben, und dieser muss von geprüfter *Zuverlässigkeit* und bindend sein; es darf nichts erbettelt oder erschlichen, d. h. nichts vorausgesetzt werden, was erst selbst noch auszumachen und zu erweisen ist.

2. Der Beweis muss sein feststehendes und bestimmtes *Ziel* haben, es darf das Ziel des Beweises nicht verkannt oder entstellt werden.

3. In jedem Beweis soll der Satz, der aus einem andern hergeleitet wird, mit demselben in unmittelbarem und wohlverbundenem *Zusammenhange* stehen; es soll von dem Beweisgrund zu seiner Abfolge keine Lücke und kein Sprung stattfinden.

4. Der Beweisgrund muss vor und über all den Sätzen dastehen, welche bewiesen werden sollen; der Satz also, der zu beweisen ist, darf nicht zum *Beweisgrund* gemacht werden.

14. Die ewigen innigsten Gemütsideen. Die Ideen von *Gott, Unsterblichkeit* und *Freiheit*, und die mit ihnen zusammenhängenden Ideen von *Natur* und *Welt*, von *Individualität* des Menschen und von *Vorsehung* und *Vergeltung* sind ebensowenig nur notgedrungene Voraussetzungen der praktischen Vernunft als bloss auf dem Spekulationswege der theoretischen Vernunft zu machende Erfindungen. Dieze Ideen sind die ewigen göttlichen Sterne, die am religiösen Menschenhimmel stehen, vom Anfang der Urtage allen Menschen stärker oder schwächer leuchten und auch im tiefsten Dunkel der Erdnacht niemals und nirgends erloschen sind. Sie liegen in der Tiefe einer jeden Menschenbrust und werden ihr durch ihre eigne, höhere und innere Natur offenbart. Sie sind das natürliche Erb- und Eigentum des ganzen priesterlichen und gottgeweihten Geschlechts, finden sich daher bei allen Völkern und kommen zu allen Zeiten und an allen Orten vor.

IV. Philosophische Rechtslehre.

Die philosophische Rechtslehre fordert ein inneres Gesetz, welches aus sich selbst, schlechthin, ohne alle vorausgehenden Bedingungen, ohne limitierende Beziehungen bestimme und festsetze, was Recht und Unrecht sei. Dies Gesetz muss ein Naturgesetz sein, aber da der Mensch in unserer Aufgabe sein eigner Gegenstand ist, kann es kein anderes, als ein aus der menschlichen Natur hervorgehendes und auf sie sich wieder beziehendes Naturgesetz sein. Jeder Mensch muss dieses Gesetz in sich selbst haben, sowie sich denn auch wirklich jeder bei Beurteilung und Entscheidung über Recht und Unrecht auf solch ein ihm innewohnendes Gesetz beruft und dadurch gleichsam an die menschliche Natur appelliert, sie demnach auch in allen übrigen Menschen anerkennt und voraussetzt. Dieses, oder die Ankündigung und Verwirklichung eines allgemeinen und notwendigen Rechtsgesetzes der menschlichen Natur in jedem an dieser Natur teilnehmenden und sie offenbarenden, ist es, was die philosophische Rechtslehre ins Licht zu setzen und ins Leben hervorzubilden hat. Man kann dieses den rechtlichen Naturstand des Menschen nennen, und die philosophische Rechtslehre für gleichbedeutend mit Vernunftsrecht oder Naturrecht annehmen.

Das Rechtsgesetz selbst kommt auf diese Weise in dem Staat nicht als blosse Idee oder nur als Ideal, sondern als natürlicher

Weise schon geltendes und lebendig waltendes Gesetz, als wirkliches Naturgesetz vor, welches selbst alle positive Gesetzgebung, sowie es sie erzeugt hat und sie begründet, auch überall und allezeit richten und läutern soll. Das Recht ist nicht von der Erde ausgegangen und nicht aus Not und Zwang entsprungen; es ist kein armseliges Geschöpf von Wechselverhältnissen oder Uebereinkünften der elenden Sterblichen, nicht ein Machwerk der praktischen Vernunft, sondern ein ewiges göttliches Erzeugnis des menschlichen Gemütes.

Einteilungsgrund fürs Naturrecht kann nach Troxler nichts anderes sein, als die menschliche Natur selbst, sowie wir diese in dem Naturstand entfaltet und sich entwickelnd finden. Da unterscheiden wir die *Menschheit*, die *Völker* und die *Menschen*, oder den Menschen selbst in der Einheit, Vielheit und Allheit, sowie wir die Menschheit uns in der allgemein menschlichen *Gesellschaft*, in den *Staaten* und in den *bürgerlichen Verhältnissen* gegeben finden.

1. Das Völkerrecht. Dieses ist einerseits das Urrecht der Menschheit selbst, oder das allgemeine und beständige Naturrecht, wie es in jedem und in allen Völkern eins und stet ist, andererseits ist es der Inbegriff der gegenseitigen und wechselweisen rechtlichen Verbindlichkeiten und Befugnisse, oder der Rechtspflichten und Rechtsansprüche der Völker unter einander.

2. *Das Staatsrecht* ist die zweite Entwicklungsstufe des Naturrechts der Menschheit, nämlich die Entwicklung des Naturrechts in den Völkern. Dieses Recht sollte nach Troxler *Volksrecht* heissen, weil das Wesentliche und Lebendige unstreitig das Volk und nicht der Staat ist, welcher nur die Form und das Dasein des Volkes ausmacht. Das Staatsrecht muss vom Volksrecht abhängig gemacht und nur als äussere und zeitliche Bedingung von diesem angesehen werden. Das Urrecht jedes Volkes besteht in der allseitigen und ungehemmten Entwicklung der menschlichen Natur, in dem Wesenskreise und der Lebensbahn, welche ihm die Gottheit angewiesen hat. Kein Grundgesetz und keine Staatsgewalt kann es geben, welche höher als das Urrecht der Nationen stände und nicht vielmehr selbst durchaus diesem unterworfen wäre. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet Troxler die zwei Hauptgegenstände des öffentlichen Rechts der Völker und Staaten, nämlich die Staatsgewalt und die Staatsform.

a) Die *Staatsgewalt* oder Regierung ist nicht bloss dazu da,

dass ein Teil herrschend sei und ein anderer beherrscht werde, sondern dass sie ein Organ sei, wodurch das Eine und Ganze sich selbst beherrsche, wie von sich selbst beherrscht werde. Es ist nötig, dass die Regierung nebst der Selbsttätigkeit auch eine *Empfänglichkeit* in sich aufnehme oder aus sich entwickle, durch die sie sich dem Einflusse des Volkes aufschliesst und von ihm bestimmbar wird, und dass das Volk, nebst der Bestimmbarkeit, eine *Kraftäusserung* erhalte oder aus sich entfalte, die auf die Gewalt der Regierung einzuwirken und sie auf sich zu beziehen vermöge.

b) *Die Staatsform.* Hierbei kommt es nicht darauf an, ob die über das Volk erhabene Staatsgewalt *monarchisch*, *oligarchisch*, *polyarchisch* oder *pantarchisch* sei, sondern ob sie selbständig und eigenmächtig dem Einen und Ganzen des Volkes gegenüberstehe oder nicht? Ist dies der Fall, dann verwandelt sich die Monarchie in Despotie, die Aristokratie wird Tyrannei und die Demokratie zerfällt in Anarchie. Die Regierung, die die Hoheit offenbart und die Gewalt verwirklicht, soll aber nur die Herrlichkeit der Nation darstellen und ihre Machtfülle entwickeln, dann ist es einerlei, in welcher Form sie in die Wirklichkeit tritt. Ihr Verhältnis und ihre Beziehung zum Volke macht das Wesen der Staatsordnungen aus, und bestimmt, ob sie republikanisch und konstitutionell sind oder nicht. Sind sie das nicht, dann sind sie despotisch und anarchisch und gar nicht des Namens und Begriffs Staatsordnung würdig.

Die aristokratische Oligarchie ist nach Troxler die vorzugsweise republikanische, fürstlicher Völker würdige, und an sich vortrefflichste Staatsform. Zugleich ist sie aber auch die gefährlichste und verderblichste von allen, wenn sie nicht auf rein demokratische Evolution und Repräsentation gegründet und mit unverwüstlichen Banden an diesen Grund befestigt wird.

3. Das Privatrecht hat nur die eine Aufgabe, die bürgerliche Existenz und Wirksamkeit der Einzelwesen ihrer natürlichen Selbstständigkeit und Freitätigkeit gemäss zu bestimmen und anzuordnen. In diesem Grundsatz, dem eigentlichen Prinzip des Privatrechts, liegt dann auch der allein statthafte Grund aller Zivilgesetzgebung. Das positiv historische Zivilgesetz darf seinem Geist nnd Wesen nach immer und durchaus nur die Offenbarung und Verwirklichung des natürlichen absoluten Privatrechts sein.

Digitized by Google

V. Aesthetik.

Das Schöne ruht unmittelbar auf sinnlicher Anschauung und Darstellung, trotzdem vermag aber nur ein höheres Prinzip es zu erfassen und zu erzeugen. Dies Prinzip wird in seiner höchsten Kraft und Form mit Recht Genie oder Genius genannt. Auf diesem Prinzip beruht aber auch all das, was man Wohlgefallen am Schönen und Nachahmung in der Kunst nennt, und kein anderes als dieses, darf zum Prinzip der Aesthetik und Kritik gemacht werden. Demnach muss auch in dieser Sphäre der Poesie und Philosophie die *eine ganze Seelenkraft*, jedoch unter den Exponenten der Phantasie, des Humors und des Geschmacks wirksam sein. Endlich macht die ästhetische Bildung, sowie sie in dem grossen Geschichtsleben der Nationen eine gewisse Entwicklungshöhe bezeichnet, welche die schöne und selige Einheit von Sinnlichem und Geistigem darstellt, auch in dem höhern Leben jedes einzelnen Menschen einen notwendigen Bestandteil aus, dessen Kultur ebensowohl um seiner selbst willen, als auch als Entwicklungs- und Offenbarungsmittel des höhern, innern, moralischen und religiösen Menschenlebens gesucht werden muss, indem der Mensch ohne allen Schönheitssinn und jedes Kunstvermögen ein Barbar ist.

VI. Ethik.

Von dem Wahren und Schönen oder von der Logik und Aesthetik ist der Uebergang zu dem *Guten* oder zu der *Ethik* natürlich und leicht. Auf einer früheren Bildungsstufe der Zivilisation und Kultur liegt Wahres und Gutes noch in dem Schönen, und wird kaum geschieden, wie die Idee des Schönguten der Griechen zeigt. Da erscheint die Wahrheit in dem Sinn und in der Einbildung, in der Poesie und in der Kunst, und selbst das Recht, die Sitte und Tugend stehen unter dem Gesetz des Schönen, des Angenehmen und Schicklichen, sinken dann aber auch bald, wie Roms Geschichte lehrt, unter die äussere Macht des menschlichen Verstandes und Willens, oder gar der physischen Stärke und Naturgewalt zurück, worüber sie sich auch nur durch die höhern Gefühle und edlern Triebe, die in der menschlichen Seele liegen, erhoben hatten. Der Zusammenhang der Ethik und Moralität mit der Logik und Aesthetik, mit der Intelligenz und Sensation überhaupt, ist demnach nicht ein äusserer. Es liegt ihm eine innere Entwicklung der Seelennatur zu Grunde,

eine Fortbildung vom Wahren zum Schönen und Guten. So betrachtet Troxler die Ethik als eine höhere Potenz der Aesthetik, als ein Aufsteigen der philosophischen Wissenschaft zur lebendigen Geisteswahrheit und wesentlichen Seelenschönheit.

Als philosophische Wissenschaft hat die Ethik aus den Tiefen der Psychologie die Wechselwirkung zwischen Intelligenz und Gefühl, Disziplin und Interesse, Pflicht und Lust, Gebot und Begier, Freiwille und Naturtrieb abzuleiten und solch ein Leben zu konstruieren, welches den Menschen zum Erzieher und Beherrscher seiner selbst macht und in seinem Diesseits sein Jenseits vorbereitet. Obwohl nichts sich fremder und ferner zu sein scheint als Lust und Tugend, und Sitte und Glück, so bedingen sich doch Vervollkommnung und Beseligung wechselweise. *Glückseligkeit ist nur der erreichten Vollkommenheit ewiger Preis.* Das führt uns aber über das Hinnieden und Diesseits hinaus. Der ethische Mensch ist in all seiner Grösse und Erhabenheit unvollständig und unvollendet. Dadurch ist der Mensch an sich grösser und erhabener, als wenn er in diesem Weltleben vollkommen und glückselig werden könnte. Alle intellektuellen Ideale und alle moralischen Grosstaten sind nur Wegweiser und Meilenzeiger auf der Strasse und Reise, welche die Menschen zum Ewigen und Unendlichen, zu Gott führt. Darum kann alle wahre Ethik oder Moral nur auf Religion und ihre Offenbarung, nur auf den Geist des Evangeliums gebaut werden, dem die Vorschrift, was der Mensch tun und lassen soll, setzt die Lehre voraus, was er ist und werden soll. Anlage, Natur und Bestimmung des Menschen müssen erkannt sein, wenn sein Streben, Wollen und Handeln mit Gewissheit, Sicherheit und Folgerichtigkeit geleitet und gerichtet werden soll. Nur auf die göttlichen Elemente und Prinzipien der menschlichen Natur, welche das christliche Evangelium nicht erschaffen, noch erfunden, sondern geoffenbaret hat, darf und soll die Ethik, als die Zentralwissenschaft der Philosophie und als die höchste des Diesseits und Jenseits ermittelnde Lebenskunst, gebaut werden.

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LVII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der Positivismus

von

Ernst Laas

I. Teil: Erkenntnistheorie
II. Teil: Ethik

Von
Dr. P. Jacob Kohn

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Teil: Die Erkenntnistheorie.

1. Kritik der idealistischen Erkenntnislehre:
   a) Platon 5
   b) Der ausserkantische Idealismus 16
      Der spiritualistische Idealismus 18
      Der naive Realismus 20
      Der erkenntnistheoretische Rationalismus 24
   c) Kant:
      Darstellung } des Kantschen Systems 26
      Kritik }
   d) Die Fortbildungen der Kantschen Lehre 46
2. Die positivistische Erkenntnislehre 48

II. Teil: Die Ethik.

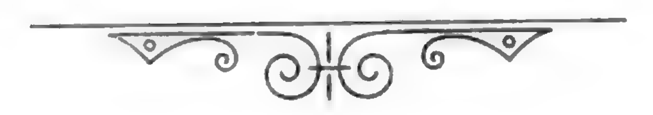
1. Kritik des ethischen Platonismus:
   a) Die Ethik Platons 65
   b) Die Fortbildungen der platonischen Ethik 71
2. Kritik der antiplatonischen Ethik:
   a) Die Moral des wohlverstandenen Interesses 83

Seinem hochgeschätzten Lehrer,

Herrn Professor Dr. **Ludwig Stein**

in dankbarer Verehrung

gewidmet.



Einleitung.

In der Philosophie der Gegenwart nimmt der *Positivismus* unstreitbar eine dominierende Stellung ein.

Die Philosophie, früher die Wissenschaft schlechthin, dann der Mittelpunkt aller Kunst und Wissenschaft, denen sie Anregung bot, hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine schwere Niederlage erlitten. War sie ursprünglich «das Zentralfeuer gewesen, das einzelne relativ selbständige Lichter entzündet hat»,[1] musste sie allmählich gegen die um ihre Selbständigkeit kämpfenden Einzelwissenschaften zurückweichen und sich mit einer bevormundenden Stellung begnügen. Die erfolgreichen einzelwissenschaftlichen Bestrebungen schüttelten bald auch diese Bevormundung ab und sagten sich gänzlich von einer Wissenschaft los, die aus reiner Vernunft, ohne die geringste Rücksichtnahme auf empirische Tatsachen, durch pure Spekulation eine ganze Welt aufbauen wollte. Die spekulative Philosophie des 18. und eines Teiles des 19. Jahrhunderts, die in der dialektischen Methode Hegels ihren Höhepunkt erreichte, war zu einer zwar genialen, aber sehr unfruchtbaren Gedankenkomposition geworden. In ihrer Grosszügigkeit wollte sie allein durch die Vernunft Alles erfassen, und sie wählte die deduktive Methode, die das Einzelne vom Allgemeinen ableitet. Sie erhob die Vernunft zum absoluten Herrscher, sagte sich von aller Erfahrung los und errichtete ihr Weltgebäude auf dem schwankenden Boden erdichteter Aprioritäten.

Der Zusammenbruch solcher schwärmerischer Theorien konnte nicht ausbleiben und er stellte sich in dem Momente ein, als durch das siegreiche Vordringen der Einzelwissenschaften, die, induktiv operierend, immer mehr Erfolge erzielten, die Widersprüche zwischen Wirklichkeit und Spekulation, klar zu Tage traten. Ein vollständiges Lossagen der Einzelwissenschaften von der sie beherrschenden absoluten Philosophie und ein erbitterter Kampf zwischen beiden, in welchem die Philosophie unterlag, war nun die Folge. Die Einzelwissenschaften können der Erfahrung nicht entraten und diese ist

[1] Külpe: Die Phil. d. Gegenwart, S. 9.

nur aus der Summierung von Einzelwahrnehmungen, auf dem Wege der Induktion, zu gewinnen. Es konnte nur einer solchen Philosophie gelingen, das gute Verhältnis zu den andern Wissenschaften wieder herzustellen, die sich nicht scheute zuzugeben, «dass bei allem Wissenschaftsbetriebe anhaltende Arbeit, die Stein an Stein fügt und langsam, aber zuverlässig fortschreitet, vorzuziehen ist jenen genialen Aufschwüngen, die aller Probleme Lösung spielend vorwegnehmen zu können versprechen, um gar bald wie jeder Ikarusflug mit jähem Sturze zu endigen.»[1]

Diese Denkrichtung schlug der aus Frankreich und England bei uns eingeführte Positivismus ein. Er weiss sich frei von den willkürlichen Absolutheiten der spekulativen Philosophie und verzichtet von vornherein auf die Beherrschung der andern Wissenschaften; nicht über, sondern neben ihnen will er stehen und ihre Methode macht er zu der seinen. Er beschränkt das Wissen und Erkennen auf konstatierbare Tatsachen, systematische Gruppierungen und gesetzmässige Verknüpfungen. Der feste Wall des Wahrnehmbaren ist ihm das entscheidende Kriterium und er bewertet jeden Gedanken nach seinem Nutzen. Der Positivismus ergänzt die Einzelwissenschaften durch eine Erkenntnistheorie, die aber nicht absolut anfängt, sondern Angefangenes kritisch und methodisch überarbeitet, auflöst oder fortsetzt; beide aber, Philosophie und Wissenschaft, streben gemeinsam einem gleichen Ziele zu: dem der Welterklärung.

Ansätze zu dieser Gedankenrichtung finden wir schon bei dem Engländer Bacon, der eine intensivere Berücksichtigung der gegebenen Tatsachen und die Einführung neuer, zweckmässiger Methoden forderte. Den Namen und die systematische Durchführung verdankt der Positivismus dem Franzosen Auguste *Comte* (1798—1857). Der erste Vertreter positivistischer Gedanken auf deutschem Gebiete. war der 1885 verstorbene Strassburger Professor *Ernst Laas*.

Er wurde im Jahre 1837 zu Fürstenwalde an der Spree geboren, besuchte das Joachimsthaler Gymnasium zu Berlin und studierte an der dortigen Universität, wo er sein Staatsexamen machte und auf Grund einer über das Glückseligkeitsprinzip des Aristoteles handelnde Doktorschrift promovierte. Am Friedrichs-, später am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium entfaltete er durch zwölf Jahre eine segens-

[1] Kerry: E. Laas' Nachlass, S. 8.

Digitized by Google

reiche Tätigkeit als Lehrer,[1] bis er im Jahre 1872 an die neu gegründete Universität Strassburg berufen wurde. Nun wandte er sich mit ganzer Kraft philosophischen Problemen zu und sein 1876 erschienenes Buch «*Kants Analogien der Erfahrung*, eine kritische Studie über die Grundlagen der Philosophie», sind ein beredtes Zeugnis von der Energie, dem rastlosen Fleisse und tiefen Ernste unseres Autors. Er legt hier den Grund zu seiner Philosophie, die er in seinem dreibändigen Hauptwerke «*Idealismus und Positivismus*» (1879—84) und in einer Reihe von Aufsätzen[2] und Rezensionen,[3] lehrt.

In seinem Gedankengange wird Laas von dem Engländer Hume, hauptsächlich aber von dessen Landsmann J. St. Mill beeinflusst. Der eigentliche Begründer des Positivismus, Auguste Comte, wird fast gar nicht berücksichtigt, weil der positivistische Hauptgedanke von der Korrelavität von Subjekt und Objekt, den Laas bis auf den Sophisten Protagoras zurückführt, bei ihm keine ausdrückliche Vertretung gefunden hat.[4]

Die Nichtachtung und das völlige Vergessensein unseres Autors, zeigt wiederum, wie wenig der Prophet im eigenen Vaterlande gilt. Trotzdem Laas der erste Verkünder positivistischer Ideen in Deutsch-

---

[1] Zwei Schriften aus jener Zeit, über «den deutschen Aufsatz» und den «deutschen Unterricht», begründeten seinen Ruf.

[2] *Die Kausalität des Ich.* (Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie) 1880.

Vergeltung und Zurechnung. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1881 u. 1882.

Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen. Berlin 1882.

Aphorismen über Staat und Kirche. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1883.

Zur Frauenfrage. (Deutsche Zeit- und Streitfragen) Jg. 12, Heft 184; Berlin 1883.

Ueber teleologischen Kritizismus. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1884.

Neuere Untersuchungen über Protagoras. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1884.

Einige Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie. (Strassburger Abhandlungen zur Philosophie) Freiburg 1884.

[3] Ueber *Teichmüller: Ueber die Unsterblichkeit der Seele.* (Philosophische Monatshefte) 1874, 3. Heft.

Uphues: Grundlehre der Logik. (Viertjschr. f. w. Ph.) 1883.

Brocher de la Fléchère: Les revolutions du droit. T. II. (Göttinger Gelehrte Anzeigen) 1882, No. 46.

Schmidt-Werneck: Die Soziologie Fichtes. (Göttinger Gelehrte Anzeigen) 1884, No. 22.

[4] Idealismus und Positivismus I, 183, Note 2.

Digitized by Google

land war, trotzdem sie von diesem «gescheidtesten, dialektisch gewandtesten, in allen Sätteln der Philosophiegeschichte gerechten»[1] Denker vieles lernen konnten, haben ihn Mitarbeiter und Nachfolger, wie Avenarius, Mach, Ostwald und Ratzenhofer, fast gänzlich übersehen und vernachlässigt. Auch in der Geschichte der Philosophie nimmt Ernst Laas nicht den Rang ein, der ihm als Kritiker philosophischer Gedanken und systematischen Ausbauer positivistischer Ideen zukommt. Dieser Umstand war es, der uns veranlasste, das Andenken dieses verdienstvollen Philosophen durch eine kurzgefasste Darstellung seines Systems der Vergessenheit zu entreissen.

Da Laas' Hauptstärke in seiner kritischen Begabung liegt, die in allen seinen Werken durch zutreffende Kritiken älterer philosophischer Systeme zum Ausdruck kommt, so musste, wollten wir gegen eine individuelle Behandlung des Philosophen nicht verstossen, diesen Ausführungen ein breiter Raum gewährt werden. In der Darstellung des Systems selbst haben wir seine sämtlichen Schriften berücksichtigt und den Gedankengang unseres Autors in einheitlicher Ordnung und Zusammenstellung wiedergegeben. Eine Darstellung der Ethik und eine Kritik des ganzen Systems soll in einem zweiten Bande folgen.

Meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Ludwig Stein, der mir die Anregung zu dieser Arbeit geboten, und der mir viel Wohlwollen und Förderung zuteil werden liess, spreche ich auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

---

[1] Stein: Der soziale Optimismus, 178.

Digitized by Google

I. Teil.

Erkenntnistheorie.

1. Kritik der idealistischen Erkenntnistheorie.

a) Platon.

Was Herbart im Jahre 1812 aussprach, die «volle Wahrheit liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, und wer sie sucht, der schaue vorwärts, nicht rückwärts!»[1] gilt noch heute. Andererseits ist es aber auch richtig, dass «das Unwissenschaftlichste von Allem die Idee sein würde, dass mit einem Male das Reich des philosophischen Geistes erst noch kommen solle.»[2] Um daher der alten und vielstimmigen Klage zu begegnen, die Philosophie biete das Bild disparater oder einander widersprechender Lehrmeinungen und es gebreche der philosophischen Forschung an derjenigen Kontinuität, von der allein Früchte zu erwarten seien, hält es Laas für notwendig, nicht nur dem Alten auf den Grund zu schauen, sondern dass man Philosoph genug sei, um selbsttätig fortschreiten zu können. Dies wird jedoch nur demjenigen gelingen, meint er, der nebst der historischen Orientierung auch die philosophisch nutzbaren Ergebnisse der gegenwärtigen Detailarbeit sich zu eigen macht.

Es muss daher eine energische Durchdringung und Sichtung des historisch Gegebenen vorgenommen werden, sowohl um diejenigen Vorarbeiten zu entdecken, die weitergeführt zu werden verdienen, als auch um in der Mannigfaltigkeit, welche dem gewöhnlichen Blick den Eindruck der Willkür und des Chaos macht, durch Heraushebung der dynamischen Abhängigkeitsverhältnisse und durch Markierung der typischen Grundformen der Differenz, die etwa doch vorhandene Ordnung, Gliederung und Notwendigkeit zu erkennen. Zwar seien Versuche dieser Art schon oft genug gemacht worden, sie sind jedoch unzulänglich, weil sie nicht immer was grundlegend und was bloss abgeleitet ist, beachteten.

---

[1] W. W. I., S. 287.

[2] Dühring: Krit. Gesch. d. Phil., I. Aufl., S. 546.

Digitized by Google

Laas findet, dass es hauptsächlich zwei Typen sind, die in der wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Leben, von Natur und Geist fortwährend wiederkehren. Der historische Tatbestand vereinfacht sich bedeutend, wenn man die Wurzeln alles dessen, was in der Logik als Realismus, in der Erkenntnistheorie als Apriorismus, Nativismus oder Rationalismus, in der Ontologie als Spiritualismus und Teleologie zu bezeichnen ist, auf ihre Ursprungsstätte zurückführt, auf den Mann nämlich, der zwar den Terminus Idee nicht zuerst wissenschaftlich verwertet hat, der ihm aber seine welthistorische Pointe gab, auf *Platon*. Wenn man ferner bedenkt, dass Platon alles, was sich dem später sogenannten Idealismus entgegengestellt, dass er den Materialismus, den Sensualismus und Relativismus vor sich gehabt und ausdrücklich befehdet hat, so kann man die beiden grossen Gegensätze in die Termini «Platonismus» und «Antiplatonismus» zusammenziehen.[1] Wenn diese Bezeichnungen auch zunächst nicht verständlicher, so sind sie doch eindeutiger als die «vielfarbigen und abgeschliffenen Ausdrücke Idealismus und Realismus».[2]

Ausser dem bereits angeführten Grunde sind es noch zwei andere Gesichtspunkte, die Laas zu einem Rückgang auf Platon bestimmen. Alle grossen Denker, wie Aristoteles, der «nicht sowohl als Antagonist wie als der erste grosse Anhänger und buch- und schulmässige Vertreter des Platonismus zu betrachten sei,» Augustin, Descartes, Malebranche, Leibniz und selbst Kant, sind ihm nur Erklärer und Fortbildner des platonischen Geistes. Aber nicht nur seine Anhänger, die an dem Studium Platons sich immer wieder aufzuerbauen und mit Hilfe seiner Wiedererneuerung frische Macht zu gewinnen suchen, auch seine Gegner bedürfen desselben. Denn um eine Streitfrage, deren Wurzeln bis zu Platon auslaufen und auf Jahrhunderte zu dessen Gunsten entschieden worden ist, im Interesse der Wahrheit einer Revision zu unterziehen, ist es nötig, bis auf ihren Ursprung zurück zu gehen. Umsomehr muss dies der Fall sein, wenn, wie hier, nicht bloss Platons eigene An-

---

[1] Den Mangel dieser Termini, dass sie den Schein erwecken, als wäre der Platonismus das der Zeit nach frühere, das Ursprüngliche und der entgegengesetzte Standpunkt erst ein Ergebnis der Kritik, während doch das Umgekehrte wahr ist, hat Laas selbst herausgefühlt und in einer Note darauf hingewiesen.

[2] Id. u. Pos. I., S. 5.

Digitized by Google

sicht, sondern auch das Prinzip, von dem aus der Kampf erneuert werden soll, erst aus seinen Schriften eruiert werden muss.

Indem nun Laas das Spezifische des Positivismus in einer Mischung von Sensualismus, Relativismus und Heraklitismus (Flusstheorie) erblickt, sieht er in dem Sophisten Protagoras den Begründer desselben.[1] Mit dem Satze: «der Mensch ist das Mass aller Dinge,» hat er nicht nur das Wissen des Menschen auf das für ihn Wahrnehmbare beschränken wollen, sondern auch die Subjektivität, Variabilität und Relativität aller Wahrnehmungen zuerst gelehrt.[2] Gerade diese drei Lehren aber sind es, die von Platon befehdet werden.

Der Ausgangspunkt aller Wissenschaft ist die Wahrnehmung, lehrt der Sensualismus. «Aus sinnlichen Wahrnehmungen,» sagt Aristoteles am Ende seiner Analytik, «entsteht Erinnerung; aus der vielfach wieder aufgefrischten Erinnerung entsteht Erfahrung; aus der Erfahrung aber, nachdem das durch das Viele durchgehende Eine, Identische, Allgemeine in der Seele zur Ruhe gekommen ist, entstehen Kunst und Wissenschaft: nicht aus besonderen, höheren Erkenntnisdispositionen, sondern letzlich aus der Wahrnehmung. Wie auf der Flucht, nachdem erst Einer wieder festen Fuss gefasst hat, auch ein Anderer stehen bleibt und danach immer mehr, bis schliesslich auch der Anfang steht, so kommen in sinnlich animalischen Wesen mit flüchtigen Wahrnehmungen auch die wissenschaftlichen Prinzipien zum Stehen.»[3] Der Ursprung, die Grundlage sowohl unserer Gedanken und Phantasieschöpfungen, wie der wissenschaftlichen Wahrheit und Gewissheit ist sonach die sinnliche Wahrnehmung, das durch sie Gegebene. Alle geistige Fortentwicklung beruht auf der Fähigkeit des Gedächtnisses, der Reproduktion und der Vergleichung. Zwischen Mensch und Tier besteht in dieser Beziehung kein spezifischer, sondern nur ein Gradunterschied. Wissenschaft und Erkenntnis bedürfen keines übersinnlichen Prinzips der Wahrheit. Aus fast unwillkürlich sich absetzenden Erfahrungen entsteht allmählich Wissenschaft. Niedrigere und speziellere Generalisationen legen sich zuerst fest, es folgen immer umfassendere, bis sich das grosse Universalprinzip von der allgemeinen Gesetzlichkeit alles Geschehens herausbildet.

---

[1] Id. u Pos. I., S. 20 u. S. 188.
[2] Viertelsjahresschrift f. wissenschaftl. Phil. Bd. 8., S. 480.
[3] Id. u. Pos. I., S. 43.

Digitized by Google

Gegen diese Lehre hat Platon folgende Bedenken:

Erstens: Die Wissenschaft soll irrtumsfreie Wahrheit aussprechen, das Seiende getreu darstellen. Wir wissen aber, dass Wahrnehmungen irre gehen: man verhört sich, man versieht sich, es gibt Sinnestäuschungen; man glaubt wahrzunehmen, aber es war Illusion. In solchen Illusionen befindet sich vor allem der Fieberkranke, der Wahnsinnige, der Träumende. Welches ist nun das Kriterium, dass man wirklich wahrnimmt? Wer verbürgt in jedem Falle, dass man nicht träume? Die Wahrnehmung ist also als Fundament der Wahrheit nicht zu brauchen. Für die Wissenschaft *bedarf man einer Norm und Richtschnur, die ausser ihr liegt.*

Zweitens: Es gibt Realitäten, welche nicht wahrgenommen werden können:

a) Spirituelle und ideale Begriffe, wie der Begriff der Wissenschaft selbst und die sokratischen Tugenden. Sie sind, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden. Sie sind Wesenheiten an sich, dem Geiste vor der Geburt bekannt.

b) Allgemeine, im Urteil spielende Kategorien oder Prädikamente. Solche sind: das *Sein* (die Realität, Wirklichkeit, Existenz) und das Gegenteil das *Nichtsein;* die Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit, und ihr Gegenteil: das Andere, Ungleichheit und Unähnlichkeit; das Eine, die Zahl oder Vielheit. Auch die Kategorien sind ursprüngliche Besitztümer des Geistes; sie stehen dem Urteilenden vor aller Wahrnehmung zur Verfügung.

c) Der *Geist,* die *Vernunft* selbst, die Besitzerin der Ideen und mit ihr die Unterlage, ohne die sie nicht bestehen kann: die *Seele.*

d) Die Vermögen dieser Seele.

Drittens: Die Wahrheit, das Objekt der Wissenschaft, tritt nicht aus den Wahrnehmungsinhalten als solchen hervor, sondern erst in den Urteilen über sie. Es müssen also in den von aussen rezipierten Wahrnehmungsstoff, rein geistig entsprungene Kategorien von innen aktiv, gestaltend eingreifen.

Viertens: Die «wahre Meinung» des Sensualismus enthält keine Begründung ihres Inhaltes, sie gibt keine Rechenschaft, sie bietet keine Garantie, dass sie wahr ist; sie kann im nächsten Moment in eine falsche Meinung umschlagen.

Neben und über den sinnlichen Tatsachen nimmt daher Platon ein in spontaner Tätigkeit, mit reinen Formen und Begriffen operieren-

Digitized by Google

des, übrigens gar nicht animalisches, sondern spezifisch menschliches geistiges Vermögen (die Vernunft) an, aus dem alles Denken und Erkennen seinen Ursprung und seine Giltigkeit nehme und das daher nicht bloss die Kraft und die Befugnis habe vor aller Erfahrung über alle mögliche Erfahrung zu urteilen, sondern auch möglicherweise mit ontologischen Aussagen über den Bereich des Wahrgenommenen, ja des Wahrnehmbaren hinauszulangen, was der aus dem Sensualismus hervortretende Skeptizismus grundsätzlich bezweifelt.

Wissenschaft, Erkenntnis ist, nach Platon, etwas spezifisch Anderes, etwas Höheres, Erhabeneres, Reineres, geistig Erleuchteteres als entwickelte, transformierte, unter der Direktion entwickelter Interessen transformierte Wahrnehmung oder als Erfahrung und wahre Meinung. Der zur Wissenschaft befähigte Mensch ist spezifisch vom Tiere verschieden. Er besitzt ein nicht aus leidentlichen Zuständen resultierendes, ein nicht animalisches und nicht körperlich vermitteltes, nicht aus Wahrnehmungen erklärbares, er besitzt ein spontan tätiges Vermögen, das ihn den Göttern nähert: den *Geist* die *Vernunft*. Dieses Vermögen verfügt über Inhalte, die in keiner Wahrnehmung zu finden sind, die wir vor aller Erfahrung besitzen. Es sind präexistenzielle, ursprüngliche, in der Natur unseres Geistes gegründete Erkenntnisse, intellektuale Begriffe, « Ideen », die auf ein überweltliches Leben der Seele und eine übersinnliche Realität hinausweisen.[1]

Die Sehnsucht nach einer übergreifenden, absoluten Norm musste sich bei Platon steigern, seitdem die Tatsache hervorgehoben war, dass die Wahrnehmungsinhalte nicht in allen Individuen, körperlichen Dispositionen und Lagen gleich sind, seitdem man auf das Problem geraten war, ein Kriterium zu finden, um wirkliche Wahrnehmung von bloss eingebildeter mit unverbrüchlicher, definitiver Sicherheit zu unterscheiden. Durch die Lektüre des protagoräi-

[1] Die von Platon aufgestellten und hier in Kürze wiedergegebenen „antisensualistischen Dogmen" sind auf die weitere Entwicklung der Philosophie von umfassendster und tiefster Nachwirkung gewesen. Aus den vielen Wandlungen und Modifikationen nach Zeit und Umständen, taucht immer wieder der platonische Grundcharakter auf. Wir finden ihn bei *Descartes*, dem das Wesen des Menschen nur denkende Vernunft, substantia cogitans ist, bei Leibniz, welcher der Menschenseele ursprüngliche Besitztümer „Wahrheiten" genannt, zu eigen gibt und schliesslich auch bei Kant.

Digitized by Google

schen Buches «Wahrheit», dessen Hauptsatz besagt, dass der Mensch das Mass der Dinge sei, war Platon in eine Art theoretischer Verzweiflung geraten. Sollte wirklich nur *sein*, was man *wahrnimmt?* Sollte wirklich, weil alle Wahrnehmung wechselt und ein immanentes Kriterium, das Einbildung von Wirklichkeit allverbindlich und endgültig schiede, nicht aufgefunden war und nicht auffindbar schien, jedem sein, was ihm erscheint, und so, wie er sich sinnlich affiziert findet? Wenn alles nur subjektiv wirklich und bedingungsweise verbindlich war, so gab das ein so ganz anderes Bild von Wahrheit und Wissenschaft, als er es verstand und mit seiner Seele suchte, dass er von Prinzipien, die zu solchen Resultaten führten, tief verstimmt sich abkehrte.[1]

Um den gegnerischen Standpunkt leichter und erfolgreicher bekämpfen zu können, sucht Platon den Sensualismus, Relativismus und Heraklitismus zu einer Einheit zu verknüpfen, die sich zwar in drei Reihen gliedern, die aber einander bedingen und voraussetzen. «Er stellt,» sagt Laas, «seinen Gegner als einen Cerberus dar, dem er alle drei Köpfe, die demselben sinnlich-animalischen Nacken entspringen, aufeinmal abschlagen muss, damit an die Stelle des erdgeborenen Viehs der Mensch trete mit der aufs Ideale, Ewige und Uebersinnliche hinausschauenden Vernunft.»[2]

Die Lehre des Relativismus, dass Objekte, die wir für identisch halten, nicht immer von Allen und von Jedem nicht jederzeit wahrgenommen werden, fügt Platon eine Theorie der Wahrnehmung bei, welche die Absicht hat, zu zeigen, dass der Wechsel und Wandel nicht ein partieller und gelegentlicher, sondern ein totaler, absoluter sei, nicht ein zufälliger, sondern ein notwendiger. «Bewegung, Fluss ist Alles,» lässt Platon den Protagoras im Theätet sagen. «Die Bewegung ist zweifacher Art: die eine hat die Möglichkeit, Kraft, Potenz zum Tun, zur actio, die andere zum Leiden, zur passio. Wirkliches Tun und Leiden entsteht erst beim Zusammentreffen beider.»[3]

---

[1] „Auf Platon . . hatte die Entdeckung der Beziehungsbegriffe zunächst die Wirkung, dass er aus der Relation die Relativität alles menschlichen Denkens folgerte und eben darum in den Ideen der Welt des Scheinens und des Meinens ewige, unverrückbare Urbilder gegenüberstellte. Da sich all unser Denken in Relationen vollzieht, so muss das Absolute ausserhalb unseres Denkens gesetzt werden.“ (L. Stein: Der Sinn des Daseins, S. 103 u. 104.)

[2] Id. u. Pos. I., S. 33.

[3] Id. u. Pos. I., S. 177.

Digitized by Google

Nachdem Platon auf diese Weise die Korrelativität des Subjekts und des Objekts durch eine «genetische Theorie heraklitisierenden Charakters» unterbaut hatte, leitete er die Inkonstanz, Variabilität und Relativität beider Seiten des Wahrnehmungsaktus als notwendige Folge ab. Da die erzeugenden Prozesse in fortwährendem Flusse sind, können auch die Erzeugnisse nur ein von Individuum zu Invividuum und von Moment zu Moment schwankendes und wechselndes Dasein haben.

Mit Hilfe dieser Theorie, meint Laas, wollte Platon zeigen, dass weder in der Wahrnehmung, die ein Produkt von Prozessen ist, welche dem Satze vom absoluten Flusse unterworfen sind, noch in den aus ihnen resultierenden Meinungen, diejenige Identität mit sich und diejenige Permanenz angetroffen werden könne, die dem, was Objekt, Gegenstand der Wissenschaft sein solle, grundwesentlich sei. Die Wahrnehmungsinhalte müssen von Bewusstsein zu Bewusstsein, von Moment zu Moment ruhelos und unvergleichbar wechseln und es könne nur unendlich viele, unter sich unverknüpfbare Augenblicksbewusstseine geben. Er wollte dadurch das Bedürfnis nach einer ontologisch normativen Vernunft rege und wirksam machen, die Notwendigkeit eines solchen Postulates beweisen.

Laas wendet sich zunächst gegen die Verknüpfung und vorgeblich innerliche Zusammengehörigkeit der gegnerischen Dreiheit. Er erhebt gegen Platon den Vorwurf, dass ihn dessen Methode «an das Verfahren derer erinnert, die jede gegnerische Ansicht sofort mit vorgeblich verwandten Lehrmeinungen Anderer zusammenbinden, gegen die sich mit grösserer Bequemlichkeit und Erfolgaussicht kämpfen lässt; wenn sie nun auch nach Gutdünken bald nach dieser, bald nach jener Seite schlagen, so können sie doch immer hoffen, den Schein zu erwecken, als ob alle diese vielen und wuchtigen Schläge auf den eigentlichen Gegner fielen.»[1] Laas kann nicht oft und nachdrücklich genug darauf hinweisen, dass die drei gegnerischen Gedanken, welche Platon zu einer Einheit zu verschlingen trachtet, in keinerlei innerem Zusammenhang stehen. Wie der echte Protagoras, d. h. das, was dieser wirklich gelehrt hat, aus der platonischen Darstellung nur sehr schwer herauszufinden

---

[1] Id. u. Pos. I., S. 36.

Digitized by Google

ist,[1] so darf ruhig bezweifelt werden, ob die Flusslehre, die als metaphysische Voraussetzung des Relativismus eingeführt und als Bestandteil des protagoräischen Systems vorgetragen wird, ob sie wirklich dem Protagoras angehört und ob sein Relativismus sie prinzipiell nötig hat. Es ist aber schon darum falsch anzunehmen, dass Protagoras absolute Instabilität und Inkohärenz des phänomenalen Seins, im Sinne des extremsten Kratyleismus gelehrt haben soll, da es sehr unwahrscheinlich wäre, dass er gerade da, wo er für seine Lehrsätze eine ausreichende Begründung in der allgemein zugänglichen Erfahrung finden konnte, sich «auf den schlüpfrigen Boden einer unkontrollierbaren Metaphysik begeben haben sollte.»

Die Steigerung der Inkonstanz und Variabilität der Wahrnehmungsinhalte, die alle Erfahrung übersteigt, welche die faktisch vorhandene Möglichkeit, in mir und ausser mir Identitäten zu rekognoszieren und meine Erlebnisse in Kohärenz zu halten, aus der Welt schafft, das macht diese dem Protagoras angedichtete Theorie der Wahrnehmung im höchsten Grade verdächtig. Laas sieht sich daher veranlasst, die von Platon so wissensfeindlich dargestellte Flusstheorie selbst zu untersuchen und gelangt zu dem Ergebnis, dass der Heraklitismus, so lange er nicht bis zu der wahnwitzigen Annahme einer leibhaftigen coincidentia oppositorum für denselben Ort und für denselben Moment vorschreitet, keinerlei wissenschaftliche Arbeit durch ihn gefährdet werde und dass man seinen Weltkonzeptionen die weitesten Zugeständnisse machen könne. Dies sei nun in der Tat nicht der Fall und es sei heute zur Genüge bekannt, dass man den «alten Heraklit von den Ueberspanntheiten und Lächerlichkeiten seiner nach Athen gewanderten Schule zu sondern habe. Heraklit war nicht Kratylos.» Durch viele Beispiele aus der Physik, Optik und Astronomie bemüht Laas sich, zu beweisen, dass trotz ständiger Bewegungen und Veränderungen doch allüberall Mass und gesetzmässige Ordnung herrscht. Und was die Psychologie betrifft, so sieht selbst Kant in dem heraklitischen Charakter des seelischen Lebens keinen Grund, die Naturbeschreibung der Seele unausführbar zu finden. Warum soll denn nicht in einem Gebiete, wo freilich alles Fluss ist, wo aber doch die Abläufe der Erscheinungen sich an vielen Stellen zugleich und in

[1] Vgl. W. Halbfass: Die Berichte des Platon u. Aristot. (Strassb., Dissert.). Paul Natorp: Forschungen etc., und Vierteljschr. f. wissenschaftl. Phil. Bd. VIII: Neuere Untersuchungen über Protag., v. Ernst Laas.

Digitized by Google

periodischem Nacheinander auf ähnliche Weise wiederholen, die Möglichkeit gegeben sein, das viele Aehnliche wissenschaftlich zu vergleichen, in Klassen zu stellen und systematisch zur Einheit zusammenzuziehen?

Nachdem Laas die enge Naht zwischen Relativismus und Heraklitismus auseinandergetrennt und nachgewiesen hat, dass der erstere der an sich gar nicht wissensfeindlichen Flusstheorie entbehren kann, geht er daran, den nunmehr reinen Subjektivismus gegen Platon zu verteidigen. Es fällt ihm dies umso leichter, als Platon selbst nach dieser Seite hin fundamentale Zugeständnisse machen muss. So muss z. B. nach ihm, in Beziehung auf die jedesmalige Wahrnehmung dem Protagoras zugestanden werden, dass sie wahr und wirklich sei. Platons Einwand, dass man nach der Lehre des Subjektivismus: das, was jedem jedesmal erscheint, ist für ihn wirklich, auch den Wahrnehmungen der «Schweine» und «Kaulquappen» die Wirklichkeit nicht versagen könne, wird für tatsächlich angenommen, indem man auch den Tieren jene relative Wirklichkeit für das Individuum und für seinen jedesmaligen Lebensmoment zugesteht, wie denn auch den Phantasmen, Visionen und Halluzinationen der Träumenden und Nervenkranken diese Form von Wirklichkeit nicht abgesprochen werden darf; wirklich, relativ, subjektiv wirklich sind auch sie.

Wenn aber alle Wahrnehmungen gleich wirklich sind, jede für den, der sie hat, wie kommt es, fragt Platon, dass man von Sinnestäuschungen spricht? Warum nennt man in gewissen Fällen das, was der Betreffende selbst seine Wahrnehmung nennt, Vision, Halluzination, Einbildung, Traum? Warum gelten die Wahrnehmungen Wacher und Gesunder als wahr? Wer ist wach und wer gesund? Soll etwa nach der Majorität die Gesundheit, nach der Länge der Zeit das Wachen, soll durch solche quantitative Unterschiede die Wahrheit entschieden werden? Was also ist Wahrheit?

Laas gibt zu, dass dies eine Frage von Gewicht ist, und wo und wann immer sie aufgetaucht ist, hat sie entweder zur Verzweiflung oder zu einer entrüsteten Abkehr vom Sensualismus geführt.

Zur Beantwortung dieser Frage macht Laas bei Platon selbst eine Anleihe. Es ist Platons Verdienst, dass er dasjenige psychische Gebilde, an welches sich die Frage der Wahrheit ausschliesslich heftet, herausgezogen und terminologisch besonders bezeichnet hat: wir nennen es heute das *Urteil*. Im Urteil allein hat die Frage

Digitized by Google

nach der Wahrheit ihr Bereich. Nicht in den Wahrnehmungen und den aus ihnen abgesetzten Vorstellungen, nicht in den sinnenden, fragenden Reflexionen über sie, sondern in dem entscheidenden Abschluss dieser Reflexionen.

Drei verschiedene Klassen treten aus den Erörterungen Platons über das Urteil heraus, die wir in unserer Sprechweise als *logische*, *ontologische* (Existenzial-) und *Werturteile* bezeichnen können. In den logischen Urteilen handelt es sich um Zahlverhältnisse oder um Identität, Gleichheit, Aehnlichkeit und ihre Opposita, in die ontologische Sphäre gehören diejenigen Urteile, in denen die platonische Kategorie der Realität (Existenz, Wirklichkeit) spielt, während die Werturteile über die Begriffe des Guten (Nützlichen) und Schönen und ihre Opposita zu entscheiden haben.

Es sei durchaus nicht nötig, meint Laas, wegen der aufgerollten Frage der Wahrheit, dem Sensualismus den Rücken zu kehren um in einer ontologisch normativen Vernunft sein Heil zu suchen. Man müsse bloss versuchen ob nicht auch der Doctrin von der Korrelativitäts-Wirklichkeit aller Bewusstseinstatsachen die Möglichkeit gegeben ist, für Urteile jenes dreifachen Charakters die Bahn zu eröffnen und in Beziehung auf sie zwischen Wahrheit und Irrtum einen prinzipiellen Unterschied zu markieren.

Laas findet, dass dies tatsächlich der Fall ist. In Beziehung auf die logischen Urteile kann keine Theorie, die das principium identitatis et contradictiones anerkennt, in Verlegenheit kommen. Die von aller Logik geforderte Uebereinstimmung der Gedanken liegt für den Protagoräer wie für jeden Andern in der Uebereinstimmung aller Urteile unter sich und mit den Daten und Voraussetzungen, die als Prämissen dienen. Auch Existenzialurteile wird jene Theorie bilden können. Das Bewusstsein wird, nach ihr, zunächst als existent ansetzen, was ihm jedesmal erscheint und dieses Urteil ist immer wahr. Platon selbst stimmt, wie bereits erwähnt wurde, mit Protagoras darin überein. Mit Hilfe des Gedächtnisses und der Fähigkeit reproduzierte Inhalte auf der Zeitlinie nach rückwärts vorzustellen, kann es auch über Vergangenes und über die Ordnung der Succession seiner Erlebnisse ontologisch urteilen. Was nun die Werturteile betrifft, so hat Platon selbst anerkannt, dass Protagoras, wenn er auch alle Vorstellungen Aller für gleich wirklich erklärte, doch zwischen ihnen einen erheblichen anderweitigen Unterschied statuiert habe, nämlich den Unterschied des Wertes.

Digitized by Google

Dieser Unterschied ist aber auch für die Frage wegen der objektiven Wahrheit der Meinungen und Urteile von Bedeutung. Die von Platon herangezogene Analogie des Arztes ist in diesem Punkte sehr wertvoll. Der Arzt überragt darin den unkundigen Laien, dass er durch seine Heilmittel denjenigen Zustand hervorzurufen weiss, welcher der bessere ist. Mag auch Jedem warm, trocken, süss u. s. w. sein, was ihm so erscheint, weil er so affiziert ist, in Gesundheitsangelegenheiten ist nicht seine und nicht jede Ansicht hinreichend, sondern nur dessen der heilen kann. Was aber von dem Gute der Gesundheit gilt, das lässt sich auf alle andern Güter und Zwecke übertragen. Nicht jeder ist imstande zu sagen, was ihm und Andern gut und nützlich ist; nicht jedes scheinbare Gut ist auch ein wirkliches.

Es erübrigt uns noch, auf die Verteidigung des Sensualismus gegen die platonische Annahme normativer Vernunftgesetze, einzugehen. Mit der Widerlegung der Gründe, die Platon gegen den Relativismus und Heraklitismus beigebracht hat, fallen auch die Einwände gegen den Sensualismus. Laas sieht daher keine Veranlassung an eine, in Beziehung auf die Wissenschaft, mit «normativer Souveränität» ausgestatteten Vernunft, aus der ewige und notwendige Wahrheiten fliessen, zu glauben. Auf Grund geläuteter psychologischer Einsicht, verhält er sich ablehnend gegen eine Theorie, welche den Menschen von vornherein so komplizierte Vermögen, wie das der Begriffsbildung und Deduktion beilegt. Die Vernunft, in jeder ihrer vielgestaltigen Formen, ist ihm nur, ein von vielen Elementarkräften und günstigen Gelegenheiten abhängiges, höchst feines Entwicklungsprodukt. Nicht der *reine* Verstand mit seinen Kategorien, sondern der durch viele Jahrtausende am sinnlich Gegebenen geübte Verstand ist es, der auf die empirischen Regeln verfällt, nach denen heute die Bestimmungen stattzufinden pflegen.[1] Ueberdies, meint Laas, war der Platonismus in der Auswahl apriorischer Seinsformen ziemlich schwankend und seine Vertreter von zum Teil sehr differenter Meinung und wir hätten kein Kriterium, um wirkliche Vernunftwahrheiten von vermeintlichen zu unterscheiden.

Dass die platonische Lehre, trotz ihrer Bedenklichkeiten, eine grosse Nachwirkung erfahren hat, findet Laas in den folgenden fünf Motiven begründet:

[1] Kants Analogien der Erfahrung, S. 58.

Digitized by Google

1. Die übertriebene Wertschätzung und die verfrühte und sachwidrige Nachahmung des von der Mathematik gegebenen Musters streng verketteter Beweisführung. Es ist dies die Meinung, dass echte Wissenschaft nur diejenige sei, welche wie die Mathematik verfahre. Laas nennt dieses Motiv: die «*mathematisierende und scholastische Seite*».

2. Das Bestreben, alle wissenschaftliche Erkenntnis und alles sittliche Handeln auf absolute Prinzipien oder wohl gar auf einen einzigen Begriff oder Satz zu stellen, der weiterer Begründung weder fähig noch bedürftig wäre: der «*Drang zum Unbedingten (Absoluten)*».

3. Die Ueberzeugung, dass es für unser Handeln wie für das Sein normative Gesetze gebe, die anderswo ihre Wurzel haben, als in der Sinnlichkeit, in dem tatsächlich Gegebenen: die «*rationalistische oder aprioristische Seite*».

4. Die Annahme, unsere Wahrnehmungen und Gefühle und die aus ihnen sich absetzenden Erinnerungsresiduen seien von körperlichen Prozessen begleitete, bloss passive Zustände des Bewusstseins neben welchen eine reine Betätigung unseres höheren geistigen Selbst von innen heraus stattfindet: das «*Spontaneitätsmotiv*».

5. Der sehnsuchtsvolle Glaube, dass jenem geistigen Prinzip, das denkt und erkennt, eine andere Heimat und Bestimmung zukomme, als diese Erde und ein Leben, das mit dem Tode endigt, dass es vielmehr auf eine überirdische, aussersinnliche Welt höheren Wertes und auf ein jenseitiges Leben hinausweise: das «*transzendente oder übersinliche Motiv*».

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten dieser Nachwirkung, meint Laas, dass Platons Nachfolger nicht alle Seiten und Abteilungen seines ursprünglichen Gedankenbaues wieder haben erneuen mögen. Hierin macht nur ein einziger Mann eine Ausnahme, indem er alle fünf herausgehobenen Motive in der kräftigsten Ausprägung darstellt, ein Mann, der, nach seinem eigenen Ausspruch, den Platonismus noch besser verstanden hat, als Platon selbst: wir meinen Kant.

b) Der ausserkantische Rationalismus.

Je nachdem wir die grundlegenden Prinzipien derjenigen philosophischen Richtung, die man mit dem Namen *Positivismus* bezeichnet, allgemeiner oder spezieller fassen, wird sich auch der Kreis derjenigen Philosophen, die zu ihr gehören, erweitern oder

Digitized by Google

verengern.[1] Soweit nun Kant die Erkenntnismöglichkeit des Transzendenten leugnet und durch kritische Analyse unseres Erkenntnisvermögens die Unmöglichkeit dartut, einen Schluss aufs Uebersinnliche zu begründen, ist auch er zu den Positivisten zu rechnen. Der «grosse Apriorist» hat dem Systeme des Empirismus ebenso gut Bausteine zurecht gemacht, wie für seine transzendentalphilosophische Metaphysik und wie nur immer ein Thomas Hobbes und David Hume. Solche Stellen sind in seinen Werken nicht selten und besonders alle Bemühungen, durch welche er seinen Idealismus von dem Descartes-Berkeleyschen prinzipiell zu trennen suchte, sind so konzipiert, «dass es Protagoras ohne Zögern unterschrieben haben würde».[2] Wie sehr positivistisch Kant denkt, geht am klarsten aus seinen Worten hervor: «dass ein Mensch wohl ebenso wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden möchte, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.»[3]

Indem nun Laas im dritten Bande seines Hauptwerkes «Idealismus und Positivismus» an die Bekämpfung der drei gegnerischen Lehren, des idealistischen Postulats absoluter Realität, des Vulgärglaubens an die absolute Realität der Wahrnehmungswelt und endlich des ausserkantischen Rationalismus herangeht, greift er zur Befestigung und helleren Beleuchtung der eigenen Position nach einer Autorität, und zwar nach der dominierendsten. Er ruft Kant zu Hilfe, um zu zeigen, wie seine Kennzeichnung der sinnlichen Welt in allem Wesentlichen auf das, was auch der Positivismus sagen will, hinausläuft. Denn soweit Kant sich begnügte, die Beziehung dieser Welt zu den aktuellen Wahrnehmungen ohne eine transzendentalphilosophische Analyse und Ableitung der Tatsache selbst vorzunehmen, lässt sich von seiner Philosophie überhaupt nichts abdingen, höchstens hie und da etwas anders formulieren. Sie ist, Laas', in diesem Punkte umso wertvoller, als sie von einer bewussten Abneigung gegen alle kartesianische Herabsetzung und Bezweiflung der materiellen Dinge beherrscht ist. Allerdings fällt der Autor gelegentlich selbst in den Idealismus zurück, den er grundsätzlich befehdet. Wenn aber Laas die Uebereinstimmung mit

[1] Schleimer: Der Positivismus, S. 6.
[2] Id. u. Pos. I., S. 185.
[3] Kritik der reinen Vernunft.

Digitized by Google

Kant benutzt, ist er zugleich vorsichtig genug, seinen eigenen Standpunkt gegen den Kantischen, soweit nötig, abzugrenzen.

Indem wir eine knappe Darstellung der drei, von Laas bekämpften Lehren geben, halten wir sein Schema fest und lassen der jeweiligen Darstellung der einen Lehre sogleich die von unserem Autor vorgebrachten Einwände folgen. Wir wenden uns zunächst zum spiritualistischen Realismus.

Der spiritualistische Realismus.

Dass Descartes' Skepsis und die danach erfolgte Besinnung auf die unmittelbare Selbstgewissheit des Bewusstseins das Verdienst habe, den common sense in seinem naiven Vertrauen auf die selbstständige Existenz der Materie zu erschüttern und zur Kritik aufzurütteln, hat schon Kant bemerkt. Aber er hat auch schon die gefährliche Kehrseite dieses Verdienstes gesehen. Nichts hat jedenfalls mehr dazu beigetragen, schon die ersten Ausgänge der Erkenntnistheorie zu verwirren, als die in dem cogito ergo sum angelegte Einführung der denkenden Substanz, des substanziellen Geistes anstatt des empirischen Ich und die Ueberschätzung des Ich auf Kosten des Nicht-Ich, des Selbstbewusstseins auf Kosten des Weltbewusstseins.

Es traten nun die Wahrnehmungen mit Gedächtnis- und Phantasiebildern, mit Träumen und Sinnestäuschungen in dieselbe Reihe subjektiver Phänomena, mit dem Unterschied, dass jene als Bilder, Zeichen, Wirkungen äusserer, transzendent objektiver Dinge gedacht wurden, welche man durch diese «ideae» vorstelle, erkenne.

Die an sich seienden Dinge, welche der denkenden Substanz durch Vermittlung der Sinne die Wahrnehmungsvorstellungen erregen sollten, hat aber schon Descartes als nur mit mathematischen Qualitäten ausgestattet hingestellt. Nur Zeit, Zahl, Gestalt, Grösse und Bewegung kommen ihnen selbst zu, während Eigenschaften wie Härte, Wärme, Ton etc., nur subjektiv sind, blosse Zeichen der Nützlichkeit oder Schädlichkeit.

John Locke war es, der diesen kartesianischen Gedanken in die weitesten Kreise getragen hat. Seine bekannte Lehre von den primären und sekundären Eigenschaften der Dinge ist noch heute der Gemeinbesitz vieler Erkenntnistheoretiker der rationalistischen wie empiristischen Richtung. Ihren Höhepunkt erreichte diese Descartes-Lockesche Lehre erst in dem Immaterialisten Berkeley, nach

Digitized by Google

welchem nur Geister und ihre Ideen existieren. Alle die Dinge, die das grosse Weltgebäude ausmachen, haben keine Subsistenz ausser im Geiste: « esse est percipi ».

Will man aber, wie Descartes und seine Anhänger, die Relativität der Wahrnehmungen zur Ueberordnung des wahrnehmenden Subjekts und zur Verflüchtigung der materiellen Natur ausbeuten, so tut schon Kant energisch Einsage. Er unternahm es sogar, zu beweisen — worin ihm der Positivist allerdings nicht folgt — dass selbst unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer möglich sei. Der Beweis lautet dahin, dass ich mir meiner selbst und meines Daseins in der Zeit durch innere Erfahrung gar nicht bewusst werden könnte, wenn ich nicht zu etwas Beharrlichem ausser mir im Verhältnis stände, woran der Fluss der Zeit und mein Dasein in ihr bestimmt werden kann, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseins notwendig miteingeschlossen wird und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht,

Es kann also keine Rede davon sein, mit Descartes zu glauben, dass das denkende Ich eine gewissere Realität habe als des Nicht-Ich. Der Geist ist dem Bewusstsein nicht als Substanz gegenwärtig und das Ich ist sich nicht gegenwärtiger als die zentralen Elemente des Nicht-Ich, z. B. die stets präsenten Berührungs- und Druckempfindungen unserer Haut. Das Ich entsteht und besteht nur im Gegenwurf zum Nicht-Ich, wie es parallel dem Wachstum des Ich sich aus Empfindungsinhalten immer reiner herausarbeitet. Wir können unser Ich gar nicht konstituieren, ohne es durchweg mit der materiellen Welt in Verbindung zu setzen und es von ihr sich abheben zu lassen. Subjekt und Objekt, psychische und physische Seite des Bewusstseins, Selbst- und Weltbewusstsein, Geist und Natur, Ich und Nicht-Ich stehen in unzersprengbarer Wechselbeziehung.

Der erkenntnistheoretische Typus, von dem Berkeley ein Beispiel ist, beginnt mit dem richtigen, auch positivistischen Gedanken, dass Empfindung nicht ohne Bewusstsein sei. Er steigt jedoch, wie auf einer Leiter, über scheinbar zulässige, im Grunde aber erschlichene Substitutionen zu der ungeheuerlichen These fort, dass die ganze Welt nur in uns sei, « so dass man nicht mit Unrecht auf den Einfall kommen könnte, die Physik zu einer Angelegenheit der Psychologie zu machen ».

Auch das Bewusstsein, das Ich ist nur auf Grund der Empfin-

Digitized by Google

dung möglich. Das Ich ist keine transzendente Substanz, sondern es ist und erhält sich in jedem gegebenen Moment nur durch die wirklichen und möglichen Verknüpfungen des hic et nunc Gegenwärtigen, früher Erlebten und später Erlebbaren.

Bevor Laas zur Kritik des naiven Vulgärglaubens übergeht, sieht er sich veranlasst, den heute vielverbreiteten materialistischen Realismus mit wenigen Worten zu streifen. Dieser stellt unserer Auffassung der Natur als blosser Vorstellung in Beziehung auf ein abstraktes Bewusstsein überhaupt die Lehre gegenüber, dass diese Natur eine selbständige, von gesetzmässig wirkenden Agentien, von Stoffen und Kräften konstituiertes Gebilde sei.

Diese Kräfte, auf die man pocht, erwidert Laas darauf, sind in der gewöhnlichen Auffassung weiter nichts als Anthropomorphismen, Analogien der mechanischen Potenz des Willens. Und in der Wissenschaft, die sich abgeklärter Vorstellungen bedient, sind sie nichts als Distanzen, d. h. in letzter Instanz, von zahlenmässig bezeichenbaren Verhältnissen abhängige Bewegungsgesetze, und man bedarf für die als Abbreviaturen von Gesetzen erkannten Kräfte, neben dem Bewusstsein überhaupt nicht noch eines besonderen Schauplatzes und einer substanziellen Selbständigkeit.

Der naive Realismus.

Zur Auflösung eines verhärteten Vorurteils, meint Laas, sei es nötig zu zeigen, wie die vorgeblich falsche Meinung in so umfassender und tiefgewurzelter Weise hat entstehen können.

Die von Condillac und vielen Andern vertretene Theorie, wonach die Wahrnehmungsobjekte zunächst als innere Zuständlichkeiten, psychische Tatsachen in uns gefühlt und erst allmählich — etwa an der Hand des Tastsinns — dem Subjekt gegenübergestellt, veräusserlicht, projiziert und verselbständigt wurden, lehnt Laas aus mehrfachen Gründen ab. Er findet vornehmlich drei Gründe, die den Glauben an eine absolute Realität der Aussenwelt entstehen lassen.

Zunächst sind es Gefühl und Empfindung, willkürliche Herbeiführung und widerwilliges Erfahren von Zuständen und Empfindungen, die den grossen Anreiz und Ausgangspunkt zu jener radikalen Sonderung von Subjekt und Objekt bilden. Wenn sich nämlich aus Gefühlen und Erinnerungen und daraus emporspriessenden Erwartungen als gleichbleibender zentraler Beziehungspunkt das Ich reicher ent-

Digitized by Google

wickelt und als ein Hauptattribut desselben die Fähigkeit spontaner, freier Aenderung gegebener Tatsachen erscheint, dann entsteht parallel in allen Fällen, wo wie die Willensregungen Widerstand erfahren. Die Vorstellung von einer ausser dem tätigen Subjekt existierenden, selbständigen, uns bindenden Gewalt, in welcher ebenso die Ursache der unliebsamen Hemmungen und Störungen zu suchen sei, wie in dem Ich die Ursache der freien Tat.

Eine zweite Erklärung ist die Tatsache, dass frühere Erlebnisse, und zwar objektive Empfindungen und Wahrnehmungen ebenso wie subjektive Gefühle und Willensimpulse, später in Form von Reproduktionen und Kopien wieder ins Bewusstsein treten und zwar unter begleitender Hinweisung auf früher stattgehabte originäre Erfahrung. Die objektiven Erinnerungsvorstellungen ebenso von dem Subjekt abzulösen wie ihr Original, erscheint unmöglich; das Original war einst *ausser uns* aber sie selbst sind unser, ebenso selbständige Besitztümer des Subjekts, wie Gefühls- und Willensimpulse. Und wenn bei Gelegenheit wirklich erneuter Wahrnehmung die Recognition wach und die Kongruenz des Alten und Neuen konstatiert wird, so *erhebt sich die Meinung*, das Alte habe weiter existiert, obwohl ich es inzwischen nicht wahrnahm. Es erhebt sich der einschneidende Gedanke von einer Existenz der Wahrnehmungsobjekte, unabhängig nicht bloss von meinem Willen, sondern auch von meiner Wahrnehmung. Dieser Gedanke wird nicht bloss durch unendlich häufige Wiederholung desselben Falles verstärkt, er erhält auch Nahrung durch die Ausnahmen, in denen auffällige Inkrongruenzen zwischen Altem und Neuem sofort von der Vorstellung der Prozesse begleitet werden, die naturgesetzlich das Eine in das Andere übergeführt haben oder haben konnten.

Den dritten Grund endlich, scheint Laas in dem Wechselverkehr der Menschen gefunden zu haben.

Der Leib ist die unerlässliche Vermittlung aller Empfindungen und Wahrnehmungen, wie aller durch uns im Bereiche des Wahrnehmbaren ausführbaren Veränderungen. Durch die fremden Leiber und den eigenen Leib hindurch vermittelt sich ein Wechselverkehr eigener und zugeführter Vorstellungen, welcher nur noch weiter dazu beiträgt, den Glauben an eine von unserer Wahrnehmung unabhängig in sich geschlossene Existenz wahrnehmbarer Objekte zu verschärfen und zu befestigen. Wenn ich nicht wahrnahm, so erfahre ich nachträglich und muss es allmählich innerhalb gewisser Grenzen immer

Digitized by Google

mehr voraussetzen, dass wesensverwandte Subjekte derweilen wahrgenommen haben. Die vorausgesetzte Fortexistenz der Objekte bewährt sich nun nicht bloss durch jeden eigenen Versuch, sondern auch durch die unzähligen Mitteilungen, die von Andern mir zukommen.

So baut sich zuletzt ein für Alle als gleich vorausgesetztes, von den verschiedenen Punkten gleich zugängliches, zwar nicht konstantes, aber nach selbsteigenen Gesetzen sich wandelndes Gebäude tastbarer, sichtbarer etc. Inhalte, als ein Inbegriff selbständiger Existenz in unserer Vorstellung auf, selbständig durch den polaren Gegensatz gegen unsere Gefühle, durch die Identität und Beziehungsgemeinsamkeit für Alle, durch die von unserem Willen nicht bloss unabhängige, sondern ihm oft widerstrebende, starre Gesetzmässigkeit, die wir nur beherrschen können, indem wir ihr gehorchen. Jede neue Wahrnehmung trägt dazu bei die Grundvoraussetzung zu stärken, dass wir einer in sich selbst gegründeten Realität gegenüberstehen, die zum Teil adäquat, zum Teil in zulänglichen Zeichen sich uns darstellt, und von uns in Wahrnehmungen und Schlüssen aus denselben erkannt wird.

Auch diesen Ausführungen des common sense, dass alles Erkennen auf ein absolutes Sein gehe, auf ein Sein, das nicht bloss als absolut gedacht werde, sondern welches realiter absolut sei, stellt Laas den Kantschen Einwand entgegen, dass unsere Wahrnehmung natürlich nicht auf Dinge an sich gehen könne, da nicht zu begreifen wäre, wie ihre Eigenschaften in unsere Vorstellungskraft hinüberwandern können. Laas kann nicht begreifen, wie das, was an sich blau ist, es beginnen möchte uns blau zu erscheinen und er fügt noch das umgekehrte, aber ebenso triftige Bedenken hinzu, wie das, was uns blau erscheint es anfangen sollte, auch ohne mich, oder irgend einen andern Perzipienten blau zu sein. Er dehnt dieses Bedenken sogar auf die sogenannten primären Qualitäten aus und vermag ebenso wenig zu begreifen, wie die Dinge es anfangen möchten, sich durch den Raum auszuspannen, ohne dass unser Bewusstsein ihre Eigenschaften durch denselben zieht.

Trotz der siegreichen Natürlichkeit der Annahme eines absoluten Seins muss bei gründlicherer Reflexion doch die positivistische Ansicht durchdringen, dass die vorgeblich absolute Existenz nur eine gedachte ist. Der Begriff der Existenz findet seine ursprüngliche und eigentliche Bewährung nur in jedem gegebenen Moment. Er-

Digitized by Google

kenntnis geht nicht auf etwas Transzendentes, sondern auf diejenigen Vorstellungen, welche wir uns zu bilden haben, wenn wir den Tatsachen und unsern Erklärungsbedürfnissen gerecht werden wollen. Es kommt in allen praktischen Erwägungen nicht auf das an, was an sich ist, sondern was für unser Bewusstsein ist.

Laas kommt somit zu dem Schlusse, dass weder mit dem naiven Vulgärglauben eine selbständige Materie anzunehmen sei und die Wahrnehmungsobjekte für an sich seiende Dinge zu halten wären, noch kann er dem Idealismus, der in der Heraushebung der Relativität der Wahrnehmungsobjekte recht hat, zustimmen, wenn er eine Ueberordnung des Subjekts über das Objekt vornimmt. Subjekt und Objekt haben beide nur eine relative Realität. Das empirische Subjekt ist mit und an seinen äusseren Erlebnissen, und die äussere Welt hängt an dem Bewusstsein überhaupt.

Beide Richtungen, sowohl der naive Realitätsglaube als auch der spiritualistische Realismus haben in der Folge wissenschaftliche Umbildungen erfahren.

Zu der ersteren gehört die schon von Demokrit begründete Atomistik an die sich eine zweite Umbildungslinie anschliesst, die von den vulgären Annahmen, durch natürliche Motive bestimmt, zu der copernikanisch-newtonischen Kosmologie emporführt und endlich eine dritte Transformation des naiven Realitätsglaubens, die man als den Uebergang von einer dualistischen und semiidealistischen zu einer monistisch-materialistischen bezeichnen kann.

Wir können es uns ersparen auf eine Kritik dieser Fortbildungen einzugehen, da ihnen durch das, was Laas gegen ihre Basis, den naiven Realismus vorgebracht hat, ohnedies der Boden bereits entzogen ist.

Parallel mit den Umbildungsversuchen des Vulgärglaubens laufen spiritualistische und Reaktionen Versuche. Die fortschreitenden Erfolge, welche die Realitätsgedanken entwickelt haben, haben immer soviel Strebungen und Reflexionen anderer, konträrer und doch zum Teil ebenso wohl motivierter Art neben sich gehabt. Hieher gehören besonders die Ergüsse des ontologischen Idealismus und des idealistischen Monismus.

Laas findet, dass man es bei diesen spiritualistischen Versuchen oft mit Glaubensäusserungen mehr zu tun hat, als mit diskutierbaren Theoremen. Abgesehen davon, dass oft mit blossen Metaphern und leeren Worten operiert wird, ist es übrigens in allen Variationen

Digitized by Google

dasselbe Schema. in welchem der architektonische Trieb sich ergeht. Der ganze Reichtum spiritualistischer Weltgebäude bedient sich immer derselben Substantiierung der Bewusstseinseinheit, derselben Vervielfältigung des selbsteigenen Wesens an der Hand von Analogien und Gradationen, von dem dumpfesten Zustand bis zu göttlicher Unendlichkeit empor, derselben Superiorität des Ich vor dem Nicht-Ich. Ueberall wird, ohne eingreifend genetisch-kritischer Vorarbeit, mit den Kategorien: absolute Realität, Substanz, Möglichkeit, Tun und Leiden hantiert. Bei den spiritualistischen Systemen bleibt immer noch für jede Privatmeinung und subjektive Liebhaberei ein Spielraum, welche die nüchterne Forschung und Handlungsweise zu beeinträchtigen drohen, da sie leicht zu Abenteuerlichkeiten und Ausschreitungen ausarten können.

Der erkenntnistheoretische Rationalismus.

Die philosophische Richtung gegen die Laas hier zu Felde zieht, ist die ausserhalb Kant stehende, die sogenannte Wolffsche Schule. In die Vertretung des erkenntnistheoretischen Rationalismus ist durch Kants eigentümliche Wendung ein so einschneidender Unterschied gekommen, dass es unserem Autor geraten scheint, alles vor- und ausserkantische auf die eine, Kant selbst aber und diejenigen Erkenntnistheoretiker, die mehr oder weniger unter seinem Einfluss und seiner Leitung sich befinden, auf die andere Seite zu stellen. Dieses Verfahren ist für ihn umso angenehmer, als Kant zugleich für den Kampf gegen den ausser seiner Reform stehenden Rationalismus in vielen Beziehungen ein wertvoller Bundesgenosse ist, wie er sich auch bereits als ein vortrefflicher Helfer gegen die cartesianische Ueberschätzung des Ich erwiesen hat.

Das Bedürfnis der Welterklärung hat bei verschiedenen Menschen und Zeitaltern die verschiedensten Vorstellungen von dem was Erklärung ist und sucht, hervorgerufen. Der Grundzug alles erkenntnistheoretischen Rationalismus ist für Laas die Voraussetzung, dass sich Alles rationalisieren, d. h. durchsichtig, verständlich und vernunftgerecht machen lasse, ein Gedanke, der in dem Leibnizschen Satz vom zureichenden Grunde, seinen knappsten Ausdruck findet.

Gegen alle diese rationalistischen Gespinnste, die hauptsächlich um drei Lehrartikel sich drehen, nämlich die Lehre vom Weltanfang, von der Unsterblichkeit der Seele und vom Dasein eines weisen

Digitized by Google

und grossen Urwesens und Weltschöpfers, spielt Laas die kantische Kritik, wie sie in den Antinomien, Paralogismen und in der Kritik der verschiedenen Gottesbeweise niedergelegt ist, aus. Mit den kantischen Antinomien kommt er zu dem Schlusse, dass wir weder einen Weltanfang noch eine Weltschöpfung, mit andern Worten: ebenso wenig ein mathematisch Erstes der Zeit nach, als ein dynamisch Erstes der Kausalität nach, anzunehmen berechtigt sind. Mit den Paralogismen bricht er den Stab über die rationale Psychologie der Wolffschen Schule, die für eine Substanzialität, Einfachheit, Personalität und folgeweise Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele eintritt, und Kants Zerpflückung der Gottesbeweise endlich, findet er so vortrefflich und mit den positivistischen Grundansichten zusammenstimmend, dass er sich ihm auch hierin rückhaltslos anschliesst.

So wie die Annahme von Absolutheiten, bestreitet Laas ferner diejenige von Begriffen, mit welchen die Rationalisten ihre Welterklärungen aufbauen. Alle Kategorien, wie Substanz, Attribut, Accidenz, Ursache, Kraft u. s. w. sind ihm weiter nichts als Ergebnisse der Artikulation und Oekonomisierung unserer Wirklichkeitsvorstellungen; sie sind nur aus Tatsachen und Bedürfnissen hervorgewachsene Entwicklungsprodukte.

Mit seinen kritischen Bemerkungen will Laas durchaus nicht allen freien Entwürfen, die vor der Erfahrung entstehen, alle Verbindlichkeit absprechen. Er leugnet nur ihre absolute Ursprünglichkeit und ihre selbstverständliche Verbindlichkeit. Die erstere, weil alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen Anregungen hervortreten und eine nachweisliche psychologische und kulturhistorische Geschichte hinter sich haben, und die zweite, weil er nicht zulassen kann, dass ein subjektiver Gedanke synthetischen Charakters von sich aus ontologische Notwendigkeit besitze, ohne methodisch begründet zu sein.

Hingegen eröffnet er Urteilen von relativem Apriori ein reiches Anwendungsgebiet:

1. als Hypothesen,
2. als Postulate,
3. als regulative Maximen, und
4. als Glaubensartikel.

Hypothesen sind nach Analogien mehr oder weniger frei erdachte Entwürfe. Wenn sie sich in der Erfahrung bewähren, werden sie zu Gesetzen, Theorien oder Axiomen erhoben.

Digitized by Google

Postulate sind notwendige Voraussetzungen für irgend eine Vorstellungs- oder Verfahrungsweise. Es sind Sätze apriori, aber nicht absolut a priori. Die Erfahrung hat sie nahe gelegt und gibt ihnen von Tag zu Tag, von Erfolg zu Erfolg mehr Bedeutung. Hiermit verwandt sind:

Regulative Maximen. Es sind dies allverbindliche Anweisungen, nach einer bestimmten Richtung die Dinge zu betrachten, weil diese Betrachtungsweise Erfolge verspricht. Endlich gehören hierher die

Glaubensartikel. Es sind freie Erfindungen, mit denen wir in freier Phantasietätigkeit die Ergebnisse der Wissenschaft zu einer einheitlichen Weltansicht kompletieren. Sie sind zwar Fiktionen, aber nur ausführbar mit Mitteln, die der Erfahrung entlehnt sind. Es gibt religiöse, moralische und intellektuelle Glaubensartikel, aber nur die letztern sind von erkenntnistheoretischem Belange.

Wir schliessen hiermit die vor-Kantische Periode und wenden uns zu ihm selbst.

c) **Kant.**

«Kein Positivist,» sagt Laas, «kann sich heute mit der Hoffnung schmeicheln, seine Ansichten auch nur verständlich und bestimmt, geschweige denn wirksam zu machen, der sich nicht darauf einlässt, sowohl die Vieldeutigkeiten und Unfertigkeiten, die inneren Widersprüche und Selbsttäuschungen, die scholastischen Kräuselungen und tendenziösen Gewaltsamkeiten des grossen Idealisten selbst aufzudecken, als auch auf die wichtigsten und einflussreichsten Versuche einzugehen, die gemacht worden sind, um seinen höchst originellen, aber in vielen Teilen doch altmodischen Gedankenbau, lichtvoller und wohnlicher zu machen.» [1] Dass der englische Empirismus in Deutschland soviel Widerspruch findet, habe seinen Grund hauptsächlich nur darin, dass derselbe sich nicht eingehend genug mit Kant beschäftigt hat. «Das Studium der Kantischen Schriften muss diejenigen, welche sich auf Philosophie legen wollen, noch nötiger und anhaltender beschäftigen, als Spinoza und Platon,» sagt auch Herbart, [2] eine Lehre, die Laas in ausgiebigster Weise befolgt hat. Es genügt aber nicht, den Kritizismus seinem autentischen Sinne nach festzustellen, ihn zu durchleuchten und genetisch

---

[1] Id. u. Pos. III., S. 6.

[2] Einl. in d. Phil. III. u. IV. Aufl.

Digitized by Google

zu begreifen, um selbst danach mit irgend einer «Köhlermetaphysik» weiter zu vegetieren, ebenso wenig darf man ihn unter allen Umständen retten wollen, um, wie jemand spottend bemerkt hat, doch irgend ein «anständiges Obdach zu haben, das sich bei der allgemeinen philosophischen Wohnungsnot» zur Unterkunft eignet. Es bedarf vielmehr der kritischen Vorsicht, der selbständigen Prüfung und wo es nötig scheint, der Weiter- oder Umbildung. Wenn Laas auf diese Weise sich zum Kant-Interpreten aufwirft, so dient ihm — er betont dies öfters — seine Erläuterung und Kritik Kants in letzter Instanz nur als Vorbereitung und Handhabe für eigene positive Grundlegungen. Diesem Umstande ist es auch zuzuschreiben, dass er oft über die Sphäre der Kantischen Schriften und seines Zeitalters, nach vorwärts und rückwärts hinausgreift.

Bevor wir zur Darstellung der Kantischen Erkenntnislehre übergehen, scheint es nötig, die Motive herauszuheben, die Kant zu einer Abkehr vom Skeptizismus veranlasst haben.

Es war in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, als Humes Erinnerungen Kant von der Unhaltbarkeit jener dogmatischen Lehren überzeugten, welche die ganze Erkenntnis an das eine principium identitatis et contradictiones aufzuhängen unternahmen. Zunächst segelte er nun in Humes Fahrwasser, plötzlich aber bog er ab. Was mochte diesen Umschlag herbeigeführt haben?

Die ganze Kantische Erkenntnistheorie, meint Laas, habe letzten Grundes die Tendenz, einem auf Uebersinnliches gerichteten metaphysischen Glauben einen sicheren Boden zu bereiten.[1] Eine Reform der Metaphysik scheint sein letzter Gedanke und das einzige Ziel seiner kritischen Unternehmungen gewesen zu sein. Er wollte die Metaphysik retten.[2] Humes Skeptizismus schien aber nicht nur

---

[1] „Kein Zweifel, dass er nicht ohne apologetische Tendenz das Reich des Seins an sich absolut verdunkelte und entleerte, dass er das Wissen von ihm aufhob, um zum Glauben Platz zu bekommen." (Laas: Kant Analogien, S. 205.)

[2] Wir haben oben, am Schlusse unserer Platondarstellung, bereits darauf hingewiesen, wie mächtig die Wertschätzung der Mathematik auf Platons Nachfolger und besonders auf Kant eingewirkt hat. Interessant ist uns in dieser Hinsicht die Scheidung zwischen Temperaments- und Verstandesdenkern, die *Ludwig Stein* in seinem Buche «*Der Sinn des Daseins*» vornimmt. Auf Seite 32 heisst es: „Das reine Verstandesdenken findet in der Mathematik, das Temperamentsdenken viel eher in Biologie einen befriedigenden Ausdruck. . . . . In der Mathematik erlangt der Ordnungssinn des Menschen deshalb seine höchste Beschwichtigung, weil der grösste Grad von Ordnung, Unveränderlich-

Digitized by Google

aller Metaphysik den Boden zu entziehen, sondern auch reine Mathematik und reine Naturwissenschaft zu bedrohen, zwei Dinge, die für Kant zwar ein selbständiges Interesse hatten, die aber geeignet waren, der Metaphysik eine Stütze zu gewähren.

Hume hielt die mathematischen Sätze für analytisch, für Kant enthielten sie synthetische Erkenntnis a priori und durch Verknüpfung mit ihnen schien ihm auch die Metaphysik gegen jede Gefahr gesichert.[1]

Ein weiterer Grund für seine Unzufriedenheit mit dem Empirismus mag vielleicht darin zu suchen sein, dass nach der empirischen Wissenschaftslehre aus zufälligen Wahrnehmungen, durch blosse Vergleichungen, Zerlegungen und Associationen, sozusagen von selbst, die Vorstellung einer einheitlichen, gesetzmässigen Welt sich zurechtschiebt. Diese Lehre mochte ihm jedoch ebenso oberflächlich und gotteslästerlich erscheinen, wie dem Theisten die epikureische Metaphysik, nach welcher der Zufall die Atome zu einem wohlgeordneten Weltsystem und zu zweckmässig ausgestatteten Organismen zusammenschüttelt.

Auf der Höhe seiner Abneigung gegen den Schuldogmatismus spottete er daher gleichzeitig über die Empiristen, welche die Erkenntnis a posteriori anfangen. Sie «glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen,» sagt Kant, «indem sie sich der Erfahrungserkenntnisse versichern.» Dieses Verfahren schien ihm nicht philosophisch genug. «Man ist auf diese Art,» sagt er weiter, «bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade soviel Ehre macht, als einem Kaufmanne, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen.»

Ueberdrüssig also des Skeptizismus, der nichts verspricht, und das, was Kant unter Wissen und Erkennen verstand, gefährdete,

---

keit, Allgemeingültigkeit und strenge Gesetzmässigkeit nur in der Welt von Zahl und Mass anzutreffen ist. In der Welt des Lebens hingegen ist das Mysterium unausrottbar. . . .“ Und etwas weiter: „So versteht man es, dass die Verstandesdenker die mathematische Methode bevorzugen und zu mechanischer Kausalität gelangen, während die Temperamentsdenker die biologische Methode voranstellen und darum immer wieder zu empirischer Teleologie oder gar zu Endzwecken zurückkehren.

[1] Einen ähnlichen Gedankengang finden wir auch bei Paulsen. In seinem Kantbuche, Seite 279, sagte er: „Das Ziel aller Bemühungen Kants ist die Begründung einer wissenschaftlich haltbaren Metaphysik nach neuer Methode.“

Digitized by Google

sah er sich zu einer radikalen Umgestaltung des bisherigen erkenntnistheoretischen Rationalismus gedrängt.

Seiner Lehre, die er Transzendentalphilosophie nennt, vindiziert Kant kopernikanische Bedeutung, indem er, anstatt wie man bisher den Verstand sich nach den Objekten richten liess, diesen zum unbeschränkten Herrscher und Gesetzgeber der Natur erhebt. Der Verstand ist es, welcher der Natur seine Gesetze vorschreibt. Um dies tun zu können, muss er über synthetische Urteile a priori verfügen. Soll es Wissenschaft in der von Kant geforderten Weise, soll es eine Wissenschaft von apodiktischer Gewissheit geben, so muss sie über synthetische Urteile a priori verfügen, so müssen solche möglich sein.

Kant machte nun die klassische Einteilung der Urteile in analytische und synthetische. Analytische Urteile, die im Prädikate nichts sagen, als das, was im Begriffe schon gedacht war, sind nicht bloss möglich, sondern auch a priori gewiss. Aber durch sie gewinnen wir keinen Erkenntniszuwuchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze a posteriori bedarf ebenfalls keiner Erklärung. Solche erweitern zwar unsere Erkenntnis, aber sie enthalten keine strenge Notwendigkeit. Für den wissenschaftlichen Gebrauch muss also nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gesucht werden. Es erhebt sich nun für Kant die Frage: Sind solche Urteile möglich? Gibt es ganz reine Erkenntnisse, schlechterdings von aller Erfahrung unabhängige Urteile a priori von synthetischem Charakter?

Nach Kant sind sichere, unzertrennlich zu einander gehörende Kennzeichen einer Erkenntnis a priori: Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit. Laas formuliert daher diese, die Kritik der reinen Vernunft einleitende Frage, wie folgt: «Gibt es synthetische Urteile, die diese Kennzeichen des a priori an sich tragen? Gibt es solche von unzweifelhafter Gültigkeit? Und worauf beruht sie?»

Die Beantwortung dieser Fragen findet Kant in der Mathematik und Naturwissenschaft. «Beide enthalten Sätze, die teils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, teils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung und dennoch als von der Erfahrung unabhängig, durchgängig anerkannt werden.»

Um seine Theorie durchzuführen und die Anwendung der mathematischen Axiome und Lehrsätze auf die Natur zu sichern, findet Kant für den Raum und die Zeit eine besondere Theorie nötig, nämlich die Lehre von der Idealität derselben. Raum und

Digitized by Google

Zeit sind nach Kant keine absoluten Realitäten, keine durch Abstraktion gewonnenen, empirischen Begriffe, sondern notwendige Vorstellungen a priori, Bedingungen der Möglichkeit unserer Anschauungen, und sie liegen diesen zu Grunde. Sie sind schliesslich auch keine diskursiven Begriffe, welche Arten unter sich hätten, sie sind einzig und unendlich im Fortgange der Anschauungen.

Raum und Zeit sind demnach die Bedingungen unserer Anschauungen, sie sind subjektive Beschaffenheiten unseres Gemütes und sie existieren nur in uns. Sie liegen a priori im Gemüte bereit und gehen allen Anschauungen vorher.

Durch diese Theorie ist nun sowohl der synthetische Charakter der geometrischen Erkenntnisse, als auch ihre Notwendigkeit und reale Anwendbarkeit auf die Natur erwiesen. Denn wären Raum und Zeit blosse Begriffe, so wären die Sätze der Mathematik nicht synthetisch, da wir über diese Begriffe nicht hinausgehen könnten, sind sie aber Formen unserer Anschauung, so ist die Erweiterung und Synthese der Mathematik möglich, indem wir die Anschauung zu Hilfe nehmen und so über die Begriffe hinauslangen und in der Anschauung die Raumbegriffe konstruieren können. Wären Raum und Zeit empirische Vorstellungen, so würden die Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen sein; sie wären alsdann nicht notwendig. Sind sie aber a priori, d. h. vor aller Erfahrung im Gemüte bereit, so sind auch die geometrischen und arithmetischen Urteile allgemein und notwendig für alle Erfahrungen, die wir im Raume und in der Zeit machen können. Raum und Zeit sind nun aber auch keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern Formen unserer sinnlichen Vorstellungskraft. Es sind demnach auch alle Gegenstände im Raume keine Dinge an sich, sondern blosse Erscheinungen, Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauungen. Diese Subjektivität der beiden Anschauungsformen, welche die Gegenstände unserer Erfahrung zu blossen Erscheinungen macht, muss nun auch jeden Zweifel an die Uebertragbarkeit der mathematischen Erkenntnisse auf konkrete Erfahrungsgegenstände niederschlagen. Der Raum des Geometers stimmt nun genau mit der Form unserer sinnlichen Anschauung a priori überein, es müssen daher auch seine Sätze mit der Natur präzis zusammenstimmen.

Diese Lehre ist für Kant keine blosse Hypothese, es ist für ihn vielmehr unzweifelhaft gewiss, dass Raum und Zeit, als die Bedingungen aller äussern und innern Erfahrung, subjektive Beding-

Digitized by Google

ungen unserer Anschauungen sind. Die Gegenstände sind daher im Verhältnis zu ihnen blosse Erscheinungen und keine Dinge an sich. Aus dem Begriffe einer Erscheinung folgt jedoch, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist. « Sonst würde », sagt Kant in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik, « der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint ». Was wir vermittelst unserer Anschauungsformen erkennen, sind blosse Verhältnisse des Objekts, nicht aber das Innere, das dem Objekte an sich zukommt. Dieses liegt hinter den Gegebenheiten der Sinne. Der Erkenntnis des « An sich » gegenüber, welches hinter der Erscheinung postuliert wird, sind unsere Anschauungsformen zugleich Beschränkungen unserer Auffassung. Nur ein von diesen Beschränkungen befreiter Verstand, könnte die Dinge an sich erkennen.

Die Objekte einer solchen intellektualen Anschauung nennt Kannt « Noumena », im Gegensatz zu den Objekten unserer Anschauungsformen, die bei ihm « Phänomena » heissen.

Nachdem Kant in der transzendentalen Aesthetik, auf Grund der reinen Anschauung, synthetische Urteile a priori für die Axiome der Mathematik nachgewiesen hat, erhebt sich in der transzendentalen Analytik das Problem synthetischer Sätze a priori für die reine Naturwissenschaft.

Die Lösung dieses Problems war für ihn umso schwieriger, als selbst wenn die Idealität der Zeit und des Raumes zugestanden wird, sich mit der reinen Naturwissenschaft, mit Sätzen wie dem Kausalitäts- und Substanzaxiom nicht nach demselben Schema operieren liess, wie mit den mathematischen Axiomen. Erstens waren sie nicht von derselben Unbestrittenheit und zweitens konnten sie, weil diskursive Grundsätze aus Begriffen, nicht durch Konstruktion evident gemacht werden. Wie soll man aber ohne reine Anschauung a priori, über gegebene Begriffe hinaus, zu synthetischen Urteilen gelangen? Wie sollen wir vom Begriffe Substanz zum Prädikate Beharrlichkeit, von dem Begriffe Veränderung zur Verursachung gelangen? Woher stimmen unsere Vorstellungen mit den Gegenständen überein, ohne dass sie aus der Erfahrung Hilfe entlehnen?

Das Problem stellt sich Kant in folgenden zwei Fragen dar:

1. Wie sind in der reinen Naturwissenschaft synthetische Sätze a priori möglich?

2. Wie geschieht ihre Anwendung auf die Natur?

Es stand für Kant von vornherein fest, dass es Naturgesetze a priori, d. h. von allgemeiner apodiktischer Gewissheit gebe. Die Kausalität mindestens war ein solches. Wegen der notwendigen Verknüpfung, die zwischen Ursache und Wirkung gedacht wird, konnte dieser Begriff nicht der Erfahrung verdankt sein. Es war zunächst Kants Aufgabe « alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft in eine bestimmte Anzahl von Kategorien zu bringen ». Das Prinzip von dem er dabei ausging, war das Urteil. Aus den verschiedenen Funktionen des Denkens, wie sie im Urteil und seiner Einheit sich darlegen, leitete er reine Verstandesbegriffe ab. Gemäss der hergebrachten Einteilung der Urteile nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, präparierte er ein « wohl abgezähltes Dutzend » von Kategorien heraus. Alle diese Begriffe sind nach Kant a priori, von aller Erfahrung unabhängig.

Nachdem Kant in der *metaphysischen* Deduktion, wie er die Ableitung der Kategorien aus den Urteilsformen nennt, den Besitz des Verstandes an ursprünglichen, reinen Begriffen dargetan hat, schreitet er in der *transzendentalen* Deduktion zur Erklärung ihrer objektiven Gültigkeit, d. h. ihrer Anwendung auf die Gegenstände. Der Zweck dieser Reflexionen, wie sie sich in der transzendentalen Deduktion abspinnen, ist die Beantwortung der Frage: Wie kommt es, dass die Dinge notwendig mit Begriffen übereinstimmen, die der Verstand selbsttätig bildet?

Aus der transzendentalen Aesthetik wissen wir bereits, dass wir es in aller empirischen Wirklichkeit nur mit Erscheinungen zu tun haben, die in unserer Anschauung gegeben sind. Das Mannigfaltige der Anschauung aber könnte nie zu Gegenständen werden, wenn ihm die Synthesis des Verstandes mangeln würde. Die Möglichkeit aller Erfahrung ist nur durch die Synthesis der Apprehension in der Anschauung der Synthesis der Reproduktion in der Einbildungskraft und durch die Rekognition im Begriffe geboten. Die Erkenntnis setzt sich sonach aus zwei Stücken zusammen: aus der sinnlichen Anschauung, durch die das Mannigfaltige gegeben wird, und aus Begriffen, durch welche die Gegenstände gedacht werden. Gesondert sind Begriffe leer und Anschauungen blind. Nur durch die Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand wird Erkenntnis möglich.

Wodurch aber vollzieht sich die Synthese des Verstandes? Welches ist der Grund der synthetischen Einheit? muss sich Kant fragen.

Digitized by Google

Der höchste Grund von Regel und Gesetz in allen Erscheinungen ist nach Kant die formale Einheit des Bewusstseins, die transzendentale Apperzeption. Sie ist es, die aller Erfahrung vorhergeht und den Erscheinungen einen Zusammenhang nach Gesetzen gibt. Auf dieses transzendentale Bewusstsein müssen alle gegenständlichen Vorstellungen notwendig Beziehung haben. Das «Ich denke» muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Nur die Beziehung auf die transzendentale Apperzeption schafft denjenigen notwendigen Zusammenhang, den man meint, wenn man von Natureinheit spricht. Die Kategorien sind von Kant als Begriffe gedacht, in denen die transzendentale Apperzeption sich auseinanderlegt. Sie sind für ihn «nichts anderes als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten».

Die transzendentale Deduktion will also zeigen, dass nur diejenigen Vorstellungen des äussern wie des innern Sinnes als «objektive» in das Bewusstsein einzutreten vermögen, welche durch die spontane Synthesis der konstruktiven Einbildungskraft und des in Kategorien arbeitenden Verstandes, gleichsam hindurchgegangen, der Einheit der Apperception gemäss geworden sind. Die Tatsache der Konstanz, Kontinuität und Identität des empirischen Bewusstseins wird aus einer dahinterliegenden transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins, einer synthetischen Einheit der Apperzeption erklärt. Nur diese Einheit der Apperzeption macht das Zusammenstehen aller Vorstellungen in einem allgemeinen Selbstbewusstsein, die durchgängige Beziehung auf ein begleitendes, identisches «Ich denke» möglich. Im Gegensatz zu der *subjektiven* und empirischen, von Zuständen des Subjekts und empirischen Bedingungen abhängigen Einheit, wird die Einheit dieses reinen Selbstbewusstseins *objektiv* genannt.

Die Beziehung auf die ursprüngliche Apperzeption tritt nach Kant im objektiv gültigen Urteil heraus. Alle synthetischen Urteile, sofern sie objektiv gelten sollen, bestehen niemals aus blossen Anschauungen, die bloss durch Vergleichung im Urteil verknüpft werden. Objektive Urteile wären unmöglich, wenn nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzukäme. Erst wenn jene unter diesen subsummiert sind, können sie zu einem objektiv gültigen Urteil verknüpft werden. «Die Erfahrungsurteile,» sagt Kant, «erfordern jederzeit über die

Digitized by Google

Vorstellungen der sinnlichen Anschauung noch besondere, im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist.» Der Verstandesbegriff, unter welchen die gegebene Anschauung subsummiert wird, bestimmt überhaupt erst die Form des Urteilens. Die Kategorie ist es, die das empirische Bewusstsein der Anschauung in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch dem empirischen Urteil Allgemeingültigkeit verschafft.[1]

Wenn das Denken zum Erkennen werden soll, so muss es realisiert, d. h. auf Gegenstände der Sinne angewandt werden. Ohne Inhalt bleiben die Begriffe leer, blosse Gedankenformen, ohne Sinn und Bedeutung. Wie mögen aber reine Verstandesbegriffe auf sinnliche Erscheinungen angewandt werden, da beide doch heterogen sind?

Die Beantwortung dieser Frage gibt Kant im *„Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“*. Es muss, ist seine Antwort, ein Drittes geben, das einerseits intellektuell, wie die Kategorien, andrerseits sinnlich, wie die Erscheinungen, die Subsummierung der letzteren unter die ersteren möglich macht. Diese Vermittlung vollzieht das transzendentale Schema. Ein Produkt der Einbildungskraft, liegt es also zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande und ist in der Zeitanschauung gegeben.

Jeder Kategorie wird von Kant ein besonderes Schema zugeteilt, und es hat die Aufgabe, über die Anwendung der passenden Kategorie auf einen gegebenen Gegenstand Aufschluss zu geben.

Es liegt nicht im Bereiche unserer Aufgabe, die einzelnen Schemata hier aufzuzählen und wir gehen deshalb zu den Grundsätzen über. In Bezug auf diese scheint uns ebenfalls die Bemerkung nötig, dass wir sie nur soweit berücksichtigen konnten, als sie für die unserer Darstellung anzuhängenden Kritik unseres Autors — um welche es uns eigentlich zu tun ist — in Betracht kommen. Aus eben diesem Grunde haben wir eine Darstellung der Beweise, die

---

[1] Beispiel: „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein blosses Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit. Sage ich aber: Die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins, den der Wärme notwendig verknüpft und das synthetische Urteil wird notwendig, allgemein gültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in eine Erfahrung verwandelt.“

Digitized by Google

Kant seinen Grundsätzen folgen lässt, vermieden und beschränken uns darauf, ihrer bloss in der Kritik Erwähnung zu tun.

Aus den schematisierten Kategorien treten *Grundsätze*, synthetische Urteile a priori von fundamentaler Bedeutung hervor. Den vier Kategorienklassen gemäss lauten diese Grundsätze wie folgt:

1. « Alle Anschauungen sind extensive Grössen. »

Dieser Grundsatz gibt unserer Erkenntnis a priori Erweiterung, weil durch ihn die Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar gemacht werden kann. Kant nennt diesen Grundsatz die « Axiome der Anschauung ». Ihm folgen

2. Die « Antizipationen der Wahrnehmung ». Das Prinzip derselben lautet:

« In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, das ist einen Grad. »

Durch diesen Grundsatz ist die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft eröffnet.

Die erste Gruppe von Grundsätzen bezeichnet Kant als *mathematische*. Sie gehen bloss auf die Anschauung und die Möglichkeit des Daseins und sind in dieser Beziehung konstitutiv, unbedingt notwendig und von intuitiver Gewissheit. Sie begründen die Anwendbarkeit der Mathematik des Extensiven und Intensiven. Ueber wirkliche Ausdehnungen und Eigenschaftsgrade bestimmen sie nichts.

Wichtiger als diese Gruppe sind daher die der zweiten, welche Kant die *dynamischen* Grundsätze nennt. Sie treten aus den Kategorien der Relation und Modalität hervor und gehen auf das Dasein selbst. Besondere Bedeutung haben die der dritten Kategorienklasse, welche unter dem Titel *„Analogien der Erfahrung“* vorgeführt werden. Sie enthalten für Laas — viele Kantianer sind übrigens derselben Meinung — den eigentlichen Kern der ganzen transzendentalen Analytik. Sie bestimmen a priori das Dasein der Erscheinungen in der Zeit nach den drei Modis derselben: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Die drei Analogien lauten:

1. « Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. »

2. « Alle Veränderungen geschehen nach den Gesetzen der Verknüpfung von Ursache und Wirkung ».

Digitized by Google

3. «Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung».

Die Analogien der Erfahrung suchen den Beweis zu erbringen, dass wir ein volles unzweifelhaftes Recht haben vor aller Erfahrung von allen Erfahrungen, die wir machen können auszusagen, dass sie ein Beharrliches als Substanz enthalten, sowie dass sie dem Gesetze der Kausalität und der Wechselwirkung unterworfen sind.

Die drei Kategorien, der Modalität endlich, leiten auf die drei Postulate des empirischen Denkens. Sie lauten:

1. «Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich».

2. «Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich».

3. «Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig».

In der diesen Postulaten hinzugefügten Erläuterung werden diese als blosse Erklärungen der Begriffe: Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, in ihrem empirischen Gebrauche, bezeichnet.

Das Ergebnis der transzendentalen Analytik ist für Kant, dass «die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserem Verstande liegt». Unser Verstand ist jedoch an die Schranken der Sinnlichkeit gebunden, die er niemals überschreiten kann. Das Ding an sich, die Noumena, können wir vermittelst unseres Verstandes niemals erkennen, denn was uns die Anschauung liefert, das sind nur Erscheinungen, Phänomena. Sollen daher unsere Begriffe kein blosses Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes sein, so müssen sie auf menschliche Erfahrung Beziehung haben. Diese aber reicht über die Phänomena nicht hinaus. Mit dieser Theorie glaubt Kant den Descartes-Berkeleyschen Idealismus widerlegt zu haben.

* * *

Wie Kant gegen den Rationalismus herhalten musste, so bedient sich Laas der drei nächstfolgenden Fortbildner des Kantischen Idealismus: Fichte, Schelling und Hegel, zur Kritik des Kantischen Systems. «Ein Teil der Kritik philosophischer Autoren ist immer schon in der Nacharbeit ihrer Schüler enthalten,[1] sagt er, und so scheinen ihm denn die «Einseitigkeiten» und «Uebertreibungen», die «Grundlosigkeiten» und «gefährlichen Lehren»[2] dieser Idealisten, die fast

---

[1] Id. u. Pos. III, S. 395. [2] Seine eigenen Ausdrücke.

Digitized by Google

durchweg auf die Kantische Nachwirkung zurückzuführen seien, gut genug, um sie als «intellektuelle Warnungs- oder Abschreckungsmittel[1] zu benutzen.

Wenn auch Kant das Ding an sich zurückbehalten, wenn er sich auch gegen die Konsequenzen des Descartesschen «cogito ergo sum» verwahrt und die Superiorität des empirischen Bewusstseins vor den Erfahrungsobjekten abgelehnt hat, so mussten seine unvorsichtigen Reden über das Sein des Raumes und der Materie in uns, seine Bemerkung, dass Sinnlichkeit und Verstand vielleicht aus einer Wurzel stammen, seine Lehren von der Spontaneität des Verstandes etc., diejenigen, die nach systematischem Abschluss suchten, notwendig weiter treiben.

Nach F. H. Jakobi und K. L. Reinhold, welch letzterer die Ansicht vertrat, dass die ganze Philosophie aus *einem* Prinzip abgeleitet werden müsse, kam Fichte, um das Ding an sich als eine Grille, einen Nichtgedanken zu erklären. Von dem Gedanken ausgehend, dass, da Sein nur für uns sei, es auch durch uns, durch das Ich sein müsse, leitete nun die Wissenschaftslehre durch eine «Synthesis der Gegensätze» alles Seiende aus den Handlungen des transzendental-logischen Ich ab.

Eine natürliche Fortsetzung Fichtes ist Schelling. Wie Fichte, bildet auch er das A = A der formalen Logik in eine ontologische Synthesis der Gegensätze um. Kants Vernunft wird bei ihm zur absoluten Vernunft ausser der nichts und in welcher alles ist. Ihr höchstes Gesetz ist das Gesetz der Identität, welches mithin auch das Gesetz für alles Sein, insofern es in der Vernunft inbegriffen ist.

Wie die Verführungsanreize zu Fichtes Titanismen in Kants synthetischer Verstandeshandlung, in seiner Spontaneität und Einbildungskraft deutlich vor uns liegen, so glaubt Laas auch die Schellingsche Philosophie, die er als ein «Gemisch von Tiefsinn und Unsinn»[2] bezeichnet, auf Kant zurückführen zu müssen. Sie scheint ihm «aus der allgemeinen Bestrebung des frühesten Kantianismus hervorgegangen, unter Beseitigung des Dinges an sich die Anregungen des Meisters zu einem voraussetzungslosen, absoluten System auszugestalten».[3] Am deutlichsten kommt diese Abhängigkeit von Kant, bei Hegel zum Ausdruck. Der von Kant eingeführte

[1] Seine eigenen Ausdrücke.
[2] Id. u. Pos. III., S. 407.
[3] Id. u. Pos. III., S. 408.

Digitized by Google

synthetische, reale Gebrauch der Logik erhielt durch ihn seine höchste und paradoxeste Vollendung.

Auf Grund der von Fichte übernommenen Synthesis der Gegensätze strebte Hegel nach einer dialektischen Entwicklung der Begriffe, um so die Schöpfung der Natur und ihren Uebergang in den Geist zu erklären. Begriffe werden ihm die bildenden Mächte des Universums. Die konkrete Natur, der konkrete, endliche und absolute Geist sind ihm nur in sich zurückkehrende logische Begriffe. Durch die Selbstverwandlung des allmächtigen Begriffs wird bei Hegel die Logik durch und durch schöpferisch.

Alle Einwände die Laas gegen die Ausgestaltungen und Fortbildungen der Kantischen Philosophie vorbringt, fallen natürlich auf deren Urheber, auf Kant selbst zurück.

Für Laas gibt es keine absolute, spontane Schöpfungsakte, ebenso wenig will er eine absolut schöpferische Einbildungskraft anerkennen. Weder auf stofflichem noch auf gedanklichem Gebiete schaffen wir absolut Neues. Er weiss von keinem Ich, als einem solchen das sich an und mit vorhandenen Objekten entwickelt. Subjekt und Objekt, Welt- und Ichbewusstsein treten für ihn zumal ins Leben und wenn von einem andern Subjekt die Rede ist, so sei dies eine Mythe.

Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie wird wegen der «Nüchternheit und Unbefangenheit seiner Argumente», auch noch Herbart herangezogen. Da sich jedoch viele der vom positivistischen Standpunkte aus vorgebrachten Einwände mit denen Herbarts decken, und weil es uns besonders um die ersteren zu tun ist, so gehen wir unverweilt zur positivistischen Kritik über.

Es scheint Laas durchaus unzulässig Raum und Zeit für subjektive Formen der Anschauung zu erklären und, wie es Kant getan hat, zu sagen, dass sie in uns seien. Wenn man auch zugeben will, dass Raum und Zeit keine Klassenbegriffe, dass sie wirkliche Formen der Anschauung, in gewissem Sinne auch notwendige Vorstellungen sind, so kann man sie schliesslich als die Bedingungen äusserer und innerer Erfahrung bezeichnen. In welchem Sinne aber soll man sie für *subjektive* Bedingungen halten? Wie können sie in uns, im Subjekte ihren Sitz haben? Wie sollen sie vor aller Erfahrung im Gemüte gegeben sein und bereit liegen, wo doch das Subjekt allein erst mit und an der räumlich-zeitlichen Erfahrung in die Existenz tritt? Man könne unmöglich eine solche Theorie ausführen, meint

Digitized by Google

Laas, ohne sofort die gefährliche Bahn des Fichtschen Idealismus zu eröffnen. Ausdrücke wie «subjektiv» und «in uns» müssen unwillkürlich die Meinung erwecken, als ob jedes menschliche Individuum auf Grund ursprünglichen Vermögens sein eigenes Raumgefäss und seine eigene Zeitlinie mit sich herumtrage und als ob das Ich gewisser wäre als die Materie, eine Meinung, die gerade Kant selber aufs strengste bekämpft hat.

Raum und Zeit sind für Laas nichts anderes als die immer paraten Formen aller unserer Anschauungen. Was weiter vom Raume behauptet wird, sind für ihn überflüssige, ja sogar gefährliche Hypothesen. Von der transzendentalen Idealität lässt Laas nur soviel zu, dass eine bewusstlose An-sich Realität im Raume und in der Zeit undenkbar sei.

Wäre der Raum nicht subjektive Bedingung unserer äussern Anschauung, sagt Kant, so würde man nicht behaupten können, dass es nur diesen dreidimensionalen Raum gebe. Darauf erwidert Laas, dass die subjektive Notwendigkeit a priori, die er seinem Raume beilegt, auch nicht mehr verbürgen könne, als was tatsächlich vorliegt, nämlich, dass noch kein anderer Raum gefunden ward und kein anderer von uns vorstellbar sei und dass uns nichts dazu veranlasst künftig einen andern zu erwarten. Mehr als das, könne auch die originellste und plausibelste Hypothese nicht garantieren.

Wenn Kant schliesslich vom Begriffe Erscheinung zu einem Ding an sich fortschreitet, so folgt ihm der Positivist auch darin nicht. Alles Sein ist ihm nur in Raum und Zeit und steckt in der unzerreissbaren Korrelation von Bewusstsein und Wahrnehmung, von Subjekt und Objekt. Zur Ansetzung eines raum-zeitlosen Objekts sieht er keine Notwendigkeit erbracht. Für ihn ist es, wie Kant sagt: «nichts».

Die metaphysische Deduktion legt ihrer Systematik die Voraussetzung zu Grunde, dass die Kategorien die verschiedenen Funktionen des Denkens bezeichnen, wie sie im Urteil und seiner Einheit sich darlegen. Obwohl nun Kant mit der traditionellen Erklärung der Logiker nicht zufrieden war, obwohl er den Unterschied zwischen subjektiv für mich und objektiv für jedermann gültigen Urteilen einführte und obgleich er nur die letzteren für seine Frage, wodurch subjektiv erzeugte Begriffe eine Beziehung auf das Objekt erlangen können, entscheidend finden konnte, so hat er doch, sagt Laas, zunächst unbedenklich die getane Arbeit der Logiker benutzt.

Digitized by Google

Um die Kategorien vollzählig abzuleiten, hat er sich ohne eingreifende Kritik und Unterscheidung der traditionellen Urteilslehre bemächtigt und die logischen Funktionen ohne die mindeste Rücksicht aufs Objektive ins Auge gefasst. Anstatt sich der aus den verschiedensten Motiven entstandenen und aus verschiedenen Raum- und Zeitstellen der Geschichte zusammengetragenen Tradition zu bedienen, hätte Kant die Urteilslehre entweder neu fundamentieren oder die hergebrachte vom Grund aus kritisieren und umbilden müssen. Dass er dies unterlassen hat, bringt seine Verstandesformen mit den stabilen Arten des Aristoteles auf eine wissenschaftliche Linie.

Was die Ableitung der Kategorien selbst betrifft, so hält Laas diese Arbeit für völlig misslungen. Kein Abschnitt des Kantischen Systems scheint ihm «sorgloser gearbeitet und mehr die Kritik herausfordernd» als eben dieser. Nicht nur, dass Begriffe, wie Identität, Gattung, Bedingung, gänzlich fehlen, andere, wie Limitation, Wechselwirkung, verkehrt abgeleitet sind, wieder andere, wie Dasein und Realität, sich vollständig decken, so gebe es auch solche darunter, die zu jedweder ontologischer Verwertung ganz ungeeignet seien. Negation und Möglichkeit z. B. sind solche blosse Gedankenformen, da in der Natur weder Negationen noch Möglichkeiten eingekörpert sind. Kants Stolz auf die systematische Abgeschlossenheit der Kategorien sei ganz unbegründet und es sei daher auch kein Wunder, dass diese Leistung selbst bei einem Teile der Kantianer Gleichgültigkeit und Nichtachtung erfahren habe.

Wenn nun von Anhängern Kants die Behauptung aufgestellt werde, dass das Kantische System nicht zusammensinke, wenn man seine Ableitung der Kategorien verwerfe, wenn H. Cohen sagt: «Es steht nicht auf der metaphysischen, sondern auf der transzendentalen Deduktion der Kategorien,» so will Laas solchen «Provokationen» gegenüber auch auf die weitern Versuche Kants, seinen Begriffen eine reale Anwendung zu verschaffen, eingehen,

Er unterscheidet in den bezüglichen Auseinandersetzungen Kants, drei verschiedene Gedankengruppen:

1. Gedanken, auf welche auch der Transzendentalist von heute keinen Wert legt und ohne welche die Theorie recht wohl auszukommen vermag.

2. Solche, welche auch der Positivist acceptieren kann.

3. Die für die Theorie ebenso unentbehrlichen, wie an sich unerträglichen Gedanken.

Digitized by Google

Die letzteren sind es, auf die er sein Augenmerk lenkt und welche er einer eingehenden Kritik unterzieht.

Vor allem sind es die reinen und ursprünglichen Verstandesbegriffe, die Laas durchaus nicht anerkennen will. Mag immerhin der Verstand bei allen Ordnungsarbeiten beteiligt sein, so darf man doch nicht die Regulierung des subjektiven Empfindungsmaterials auf Rechnung der Spontaneität, des Subjekts und seines ursprünglichen Verstandes setzen. Das Gelingen zumindest scheint sehr zweifelhaft, wenn nicht die gegebenen Materialien die Angemessenheit dazu besitzen, denn es geht kein Inhalt in eine ihm absolut spröde Form ein.

Ein weiteres Bedenken hängt mit der Frage zusammen, ob denn, da die transzendentale Philosophie unsere objektive Welt aus gegebenen, von aussen rezipierten Materialien entstehen lässt, für die zu erzeugende Harmonie und Gesetzmässigkeit das fremde, aui uns influierende Agens immer die geeigneten Stoffe liefern werde, und woraufhin wir das annehmen sollen?

Durch den Eingriff des Verstandes werden den, durch die subjektive Apprehension zugeführten Empfindungsinhalten allgemeine formale Gesetze eingebildet, z. B. das Kausalgesetz. Es sagt aus, dass immer ein Komplex von gewissen Antecedentien eine bestimmte Folge hat. Da darf man doch wohl fragen, ob die solcherweise zu verknüpfenden Materialien auch immer da sein werden, statt: und was uns zu der Voraussetzung berechtigt, dass nicht in dem Gegebenen für dasselbe Konsequens eine Vielfachheit von antecedierenden Gruppen sich findet? Was gibt uns Gewissheit, dass nicht einmal für ein gesetzmässiges Vorhergehendes, das andere Mal für das Konsequens ein Datum fehlt oder überschüssig ist? Liegt aber etwa die Ordnung schon in dem gegebenen Material implicete, ist es selbst nicht schlechthin chaotisch, sondern nach allen Seiten für die Ordnungsbeziehungen präformiert, so begreift Laas nicht, warum dann die Annahme nicht genügen soll, dass der Verstand dieser präformierten Gesetzmässigkeit nur inne werde, anstatt dass er sie immer spontan erzeugen muss.

Bei etwas mehr Unbefangenheit, glaubt Laas, hätte Kant gefunden, dass es ein durch nichts berechtigtes Vorurteil sei, den auf uns einwirkenden Potenzen die Verbürgung auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit schlechterdings abzusprechen, dem eigenen Verstande aber bereitwilligst zu übertragen, zumal nicht

Digitized by Google

genau zu bestimmen ist, wieviel der eigenen Naturbeschaffenheit, wieviel der Rezeptivität und wieviel der Spontaneität verdankt werde. Er kann Kant den Vorwurf nicht ersparen, dass er vor lauter Fürsorge, die Gesetzmässigkeit der objektiven Welt zu retten und gegen alle Skepsis für immer zu stabilieren, die Gesetzmässigkeit die auch den subjektiven und psychischen Erscheinungen innewohnt, mehr als billig und nützlich war, ausser Acht gelassen hat.

Von der Lehre vom Schematismus, wobei Laas die Bevorzugung der Zeit vor dem Raume beanstandet und darin einen Rückfall in die von Kant sonst befehdete Ansicht von der näheren Beziehung des innern Sinnes zum Ich erblickt, wenden wir uns zur Kritik der Beweise, die Kant seinen Grundsätzen anhängt.

Wir beginnen mit dem Beweise für die Axiome der Anschauung. Dieser besagt, dass darum alle Anschauungen extensive Grössen sein müssen, weil sie von Wesen deren rezeptive Sinnlichkeit an Raum und Zeit gebunden ist, nicht anders apprehendiert werden können. Der für die Antizipationen der Wahrnehmung geht dahin, dass alle Empfindungen Grade haben, weil das empfindende Bewusstsein Grade durchläuft.

Laas macht Kant den Vorwurf, dass seine Beweise eine Frage unbeantwortet lassen, welche die Objektivität und gesetzlich geordnete Erfahrung angeht, die Frage nämlich, wie gross in Wirklichkeit Raum- und Zeitlängen, wie intensiv Qualitäten angesetzt werden müssen? Was speziell den zweiten Grundsatz betrifft, so scheint dessen Beweis geradezu zu zeigen, dass wir den Grundsatz der gemeinen Erfahrung verdanken. Alle Empfindungen haben Grade, weil das empfindende Bewusstsein Grade durchläuft, sagt der Beweis, d. h. mit andern Worten, wir nehmen wahr, dass Empfindungsintensitäten verstärkt und vermindert werden können.

Besondere Beachtung finden bei Laas die Analogien der Erfahrung, die « Kardinalstelle der Kritik der reinen Vernunft », wie er sie nennt. In seinem Buche « Kants Analogien der Erfahrung » unterzieht er diese Ausführungen Kants einer besondern Kritik und wir haben seine dortigen Auseinandersetzungen dem folgenden als Unterlage gegeben:

Der erste Beweis für das Substanzaxiom lautet:

« Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat, das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen ge-

Digitized by Google

dacht werden soll, bleibt und wechselt nicht.» «Nun kann sie aber für sich allein nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, das ist den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt.»

Der Kern dieser Worte ist, dass Einheit der Erfahrung nur möglich ist auf Unterlage einer in sich beharrlichen Zeit, in welcher jedes sein bestimmtes Verhältnis, seine Stelle und Dauer angesetzt erhält. Da aber die Zeit selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so wird ein die Zeit vorstellendes Substrat postuliert, das ebenso beharrlich ist und insofern die Zeit vertreten kann. Dieses Substrat liegt aber nicht etwa in psychischen Erscheinungen, sondern draussen, in den Gegenständen der Wahrnehmung.

Die von Kant so beliebte Bevorzugung der Zeit vor dem Raume, dient Laas anch hier als Ausgangspunkt seiner Einwände. Wenn für die unwahrnehmbare Zeit ein Substrat gesucht werden muss, warum nicht auch für den unwahrnehmbaren Raum? Ist es aber für ihn genügend, in den Empfindungsinhalten zur Anschauung zu kommen, so muss dies auch für die Zeit gelten.

Wenn Kant ferner die Zeit als etwas Bleibendes fasst und die Materie ihr vorstellendes Substrat sein lässt, so hegt Laas gegen eine solche Theorie mehrere Bedenken. Um alle Zeitverhältnisse zu bestimmen, meint er, um anzugeben, wie lange etwas dauert, um die Grösse jedes Daseins in verschiedenen Teilen der Zeitreihe zu messen, dazu hat man doch niemals ein beharrliches Sein, sondern eine Veränderung als Anhalt genommen. Erst eine Bewegung, welche das Vertrauen, gleichmässig zu sein, hervorruft, ist es, welche die absolute Zeit und dasjenige, was als ihr sinnlicher Repräsentant gelten mag, zu einer für Bestimmungen und Messungen brauchbaren Skala macht. [1]

Aber selbst die Voraussetzung, dass die Zeit beharrt, kann Laas nicht zugeben. «Die Zeit fliesst,» sagt er, «und ihr Symbol ist die Bewegung». *Schopenhauer* habe völlig recht, wenn er eine bleibende Zeit einen Widerspruch nennt. Sie ist ein kontinuierlich fortschreitendes Jetzt. Jeder Augenblick ist in ihr, wie Schopen-

[1] Es wird Kant entgegengehalten, dass „die translatorischen Bewegungen am Himmel, nach denen wir so vortrefflich die Zeitdauer wirklich bemessen, doch auch Phänomene sind, die immer verschwinden und anheben". (Kants Analog. d. Erfahr., S. 71.)

hauer sagt, «sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden».

Auf die Unterscheidung zwischen sinnlich erlebter und absoluter Zeit, die Laas im Anschluss an diese Ausführungen macht, kommen wir in der Darstellung seines Systems zurück.

Der *zweite* Beweis für das Substanzaxiom besagt:

«Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige als Gegenstand der Erfahrung zugleich sei oder nacheinander folge, wo an ihr nicht etwas zu Grunde liegt, was jederzeit ist, das ist etwas Bleibendes und Beharrliches.»

Diesem Beweise gegenüber behauptet Laas, dass unsere Wahrnehmung nicht in allen ihren Teilen successiv sei und Gleichzeitigkeit durchaus nicht ausschliesse. Ein gewisser Umfang von Empfindungen gelange stets gleichzeitig zur Perzeption. Die Selbstbeobachtung eines jeden lehre, dass das einfache Aufliegen eines Gegenstandes auf der Haut, sowie der völlig ruhige Blick augenblicklich die ganze Wahrnehmung einer Fläche gibt.

Aber selbst, wenn man die Kantische Voraussetzung, die er seinem Beweise zu Grunde gelegt hat, zugeben wollte, so sei zur Unterscheidung objektiver Konstanz und Veränderung, objektiver Gleichzeitigkeit und Folge, ein transzendentaler Faktor überflüssig. Durch ein von Lotze in der medizinischen Psychologie eingeführtes hypothetisches Tier, das mit nur einem einzigen zugleich sensiblen und beweglichen Hautpunkt gedacht wird, bei dem also wirklich alle Perzeption successiv wäre, beweist Laas, dass man an der Hand des unmittelbar Gegebenen sich wohl über objektive Ruhe und Bewegung ein Urteil verschaffen könne, ohne dass der Verstand es nötig hätte, mit spontaner Arbeit einzugreifen.

Dem dritten Beweise, welcher den Schlusssatz des Substanzaxioms betrifft und welcher die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens von Substanzen behauptet, wirft Laas vor, dass Kant hier nicht aus der Möglichkeit der Erfahrung, sondern der Wahrnehmung argumentiere. Es drehe sich also nicht um ein transzendentales, sondern um ein psychologisches Problem.

In seinem Beweise zur zweiten Analogie versucht Kant darzutun, dass das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ein reiner

Digitized by Google

Verstandesbegriff sei, der vor aller Erfahrung für alle Erfahrung gültig ist.

Wenn Ursache als der Inbegriff von Phänomenen gefasst wird, auf die eine andere Erscheinung in der Natur unabänderlich eintritt, so glaubt Laas seinerseits, dass das Gegebene so geartet ist, um nicht bloss die Verwertung eines solchen Begriffs zu verstatten, sondern er scheint sogar in ihm zu wurzeln. Welchen Sinn hätte auch die vorausgesetzte Notwendigkeit des Kausalitätsverhältnisses, wenn die empirischen Spezialgesetze, nach denen wir in den einzelnen Fällen die Erscheinungsfolgen kausaliter verknüpft denken, alle nur präker wären? Was hiesse noch: «Jede Veränderung muss ihre gesetzmässige Ursache haben,» wenn jedes empirische Gesetz keine Sicherheit und Allgemeinheit besässe? Es gibt für Laas empirische, durch Induktionen auffindbare Regeln von wirklicher Allgemeinheit und das Kausalitätsgesetz ist von keiner wesentlich andern Dignität.

Nicht die mit dem schematisierten Verstandesbegriff Kausalität operierende Synthesis a priori stellt objektive Zeitbestimmungen her, sondern umgekehrt, die anderweit aufgedrungene Zeitbestimmung gibt allmählich zu dem Gedanken kausaler Abhängigkeit Veranlassung. Das Kausalitätsgesetz entwickelt sich für Laas, wie alle Gesetze. Aus Anreizen, die in den Tatsachen liegen, entstehen Erwartungen, Hypothesen, welche je länger je mehr verifiziert, um später mit Bewusstsein methodisch aufgestellt zu werden.

Die aus der *dritten* Analogie gefolgerte Behauptung einer gegenseitigen dynamischen Einwirkung der materiellen Weltsubstanzen und die daraus resultierende Welteinheit, will Laas durchaus nicht leugnen. Was er hier an Kant auszusetzen hat, ist dessen Versuch, diese Einheit der Spontaneität unseres Verstandes zuzuschreiben. Laas meint, dass die Erkenntnis dieser Einheit auch ohne den Vernunftbegriff der Wechselwirkung möglich sei. Er zweifelt überhaupt, ob die von Kant aufgestellten Verstandesbegriffe, die vom Verstande spontan erzeugt werden, nicht schon in der Wahrnehmung liegen. In *dem* Sinne liegen sie gewiss darin, meint er, dass Wahrnehmung zu ihnen wie die Veranlassung so auch die Anwendung bietet.

Digitized by Google

d) Die Fortbildungen der Kantschen Lehre.

Laas nennt es einen «hervorstechenden Zug des deutschen Geistes»,[1] eine Streitfrage in ihrem historisch verwurzelten und verzweigten Charakter zu zeigen. Er zieht deshalb in den erkenntnistheoretischen Fragen nicht nur diejenige Autorität, welche an sich und gegenwärtig ganz besonders, die grösste Bedeutung hat, nämlich Kant, viel tiefer in die Diskussion, als es französische und englische Positivisten und Empiristen getan, sondern er berücksichtigt auch diejenigen Alt- und Neukantianer, welche die Lehre des Meisters einschneidend modifiziert haben. Nachdem er den Auseinandersetzungen mit Kant den breitesten Raum gegeben, unterzieht er auch die Modifikationen der Kantschen Lehre, wie sie von Schopenhauer, Johannes Müller, Lotze, Helmholtz, Fick, Lange und Otto Liebmann geboten wurden, einer eingehenden Untersuchung.

Aus Schopenhauerschen Bestandteilen einerseits und psychologischen Auffassungsweisen andererseits haben sich, meint Laas, diese vielgestaltigen Spielformen von Kantianismus entwickelt. Es gebe eigentlich nur ein Merkmal, welches alle diese Erscheinungen bindet, das ist die «Kantsche Phraseologie». Manche der Kantianer sind dabei inhaltlich soweit von Kant selbst abgekommen, dass man mit H. Cohen über die «erschreckende Ungleichmässigkeit» klagen könnte, «welche zwischen dem stilistischen und gedanklichen Einflusse» des grossen Philosophen besteht. Es werden oft in Kantschen Farben schillernde Umformungen der Transzendentalphilosophie vorgetragen, welche der reine Kantianismus unmöglich acceptieren könne und man habe eigentlich gar keinen Grund, sie noch irgendwie mit dem Namen Kant in Verbindung zu bringen.

Unkantisch sind für Laas alle Konzessionen, die dem Empirismus gemacht werden. Wenn z. B. Lotze zugibt, dass auch das Allgemeingiltige erst aus der Unermesslichkeit der Vorstellungen aufgefunden und ausgesondert werden muss,[2] oder wenn Adolf Fick selbst instruktiv bemerkt: «Ein Satz, der den Anspruch macht, ein erkenntnistheoretischer zu sein, darf nicht empirisch festgestellten Sätzen widersprechen. Tut er dies, so ist er notwendig falsch deduziert,[3] so nennt es Laas eine Art von Gespreiztheit, gegen den Empirismus immer noch wie mit dem Besitz von Erkenntnissen

[1] Id. u. Pos. III., S. 667. [2] Logik, S. 584 ff.
[3] Ursache und Wirkung. II. Aufl., S. 48.

Digitized by Google

höheren Ursprungs vornehm zu tun. «Was nützen uns», fragt er in Bezug auf Fick, «vermeintliche Urteile a priori, die, weil vielleicht falsch deduziert, fortwährend in Gefahr stehen, von empirisch festgestellten Sätzen aus dem Sattel gehoben zu werden?»[1]

Noch intensiver kommen diese inneren Widersprüche bei F. A. Lange zum Ausdruck. «Die Erkenntnisse a priori», sagt Lange, «bezeichnen sich dadurch, dass sie mit dem Bewusstsein der Allgemeinheit und Notwendigkeit verbunden und also ihrer Giltigkeit nach von der Erfahrung unabhängig sind.[2] Auf die Frage, ob denn der subjektive Ursprung oder auch das Bewusstsein der Allgemeinheit immer die Wahrheit der bezüglichen Urteile verbürge, gibt Lange zu, dass es auch «Irrtümer a priori» gebe, und zwar «sehr viele».[3] Diese Irrtümer werden nach seiner Ansicht durch tieferliegende «Begriffe a priori» ausgewiesen, denen «eine Reihe von Erfahrungen das Uebergewicht» gibt. Mit Recht setzt Laas solchen Lehren die Frage entgegen, wie man Erkenntnisse a priori ihrer Giltigkeit nach von der Erfahrung als unabhängig bezeichnen kann, wo doch diese Giltigkeit ganz und gar von der Bewährung durch die Erfahrung abhängt?

In was aber alle Kantischen Fortbildner übereinstimmen und was Laas für das Bedenklichste am Kantianismus hält, ist die idealistische Ueberladung der Würde des Subjekts. Das Subjekt muss der Rolle eines vor dem Empfindungsaktus vorhandenen, demselben mit souveränen Prädispositionen entgegenharrenden Substrates völlig entkleidet werden. Das Subjekt zum Autokraten über die Tatsachen zu machen, hält Laas für romantisch, ja sogar für gefährlich, weil dadurch der Bestand des Faktischen, das uns gegenüberliegt, zu etwas Nebensächlichem herabgedrückt wird.

Laas gelangt zu dem Schlusse, dass «alle Unterscheidungen und Verwahrungen Kants gegen andere Formen des Idealismus nicht haben verhüten können, dass sein eigener: die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit und von dem menschlichen Verstande als der Quelle höchster Naturgesetze in Wendungen verfiel, die den von ihm befehdeten zum Verwechseln ähnlich liefen und Anhänger und Fortbildner zu ebenso gefährlichen und noch gefährlicheren Aeusserungen veranlassten, als er verabscheut hatte».[4]

---

[1] Id. u. Pos. III., S. 612. [2] Gesch. d. Mat., S. 16.
[3] Gesch. d. Mat., S. 30, vgl. S. 20.
[4] Strassburger Abhandl. z. Phil., S. 63.

Digitized by Google

2. *Die positivistische Erkenntnistheorie.*

Wenn man erwägt, wie Alles, was seit den Zeiten der Eleaten in metaphysischer Absicht unter dem Anspruch auf Wissenschaft vorgebracht worden ist, teils nichts weiter war, als die naive Verselbständigung der materiellen Raum-Zeit-Welt, teils vorgebliche Denknotwendigkeiten, in Wahrheit aber gewissen Bedürfnissen entsprungene Phantasien; wenn man ferner bedenkt, wie Alles, was zur Ueberbrückung des fundamentalen Gegensatzes aller empirischen Erkenntnis, des Subjekts und Objekts, ersonnen ward, fortdauernd in höchst dunkeln und überdies doch immer noch dem erfahrbaren Sein entlehnten Begriffen, wie Wesen, Substanz und dgl. sich bewegte und wie solche Ansätze schliesslich in die mannigfachsten Antinomien hinausliefen, so scheint es Laas höchst bedenklich einen Weg fortzusetzen, den soviel Misserfolge und Einbildungen kennzeichnen.

Indem nun Laas dem Idealismus den Krieg erklärt, ist er aber kein Anhänger der gegenteiligen Doktrinen, wie z. B. des Skeptizismus u. s. w. Nicht für Skepsis und Frivolität will er eintreten, sondern für denjenigen Positivismus, der sich aus Platons Mitteilungen über Protagoras herausschälen lässt und welcher die Variabilität und Relativität des Wahrnehmungsinhaltes zugesteht, aber trotz derselben an der wissenschaftlichen Bearbeitung der Sinnenwelt festhält. Seine Philosophie richtet sich gegen die Kantsche Lehre von der Erweiterung unserer Erkenntnis aus reiner Vernunft und aus Prinzipien a priori, der er die sensualistisch-empiristische Ansicht gegenüberstellt, dass alle unsere Begriffe sinnlichen Ursprungs sind und dass es nicht sowohl uns, als gewissen letzten, uns fremden «Tatsachen» zu verdanken sei, wenn Wissenschaft zu allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen vorzudringen vermag.

Laas bekennt sich somit zum *Positivismus*, unter welcher Bezeichnung er diejenige Philosophie versteht, «*welche keine andern Grundlagen anerkennt, als positive Tatsachen, d. h. äussere und innere Wahrnehmungen; welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Tatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht*».[1]

Ueber das, was Laas unter «Tatsachen» versteht, gibt er an verschiedenen Stellen seines Hauptwerkes Aufklärung.

---

[1] Id. u. Pos. I., S. 183.

Digitized by Google

«Tatsache ist an erster Stelle das hic et nunc in meinem Bewusstsein Gegebene, für den Denkverkehr aber, das im Bewusstsein irgend Jemandes Gegebene und weiter der Inbegriff möglicher, nach wohlgegründeten Gesetzen möglicher Wahrnehmungen». [1]

Man muss, sagt Laas, die Erkenntnistheorie mit dem «empfindungsbesetzten Bewusstsein», als mit der Fundamentaltatsache anfangen, um aus diesem Datum demnächst die Natur als ein ebenso mögliches wie wertvolles Vorstellungsgebilde herauszuwickeln. In jedem gegebenen Moment findet sich das reife Bewusstsein Objekten gegenüber, von denen es sich als das Subjekt sondert und objektive wie subjektive Seite an der Hand der Erinnerung und Reflexion zu Einheiten reichen Inhaltes erweitert: zu einem individuellen Leben einerseits und zu einer Welt andererseits.

Keine Skepsis der Welt kann die unmittelbare Realität der in jeder Gegenwart, in jedem Bewusstsein gegebenen Inhalte antasten. Die selbstevidente, festgegründete Tatsächlichkeit des in jedem Moment im Bewusstsein Gegenwärtigen, bleibt stets das Realste und Gewisseste. Eine Wissenschaft kann aber nur entstehen, wenn man zu diesen ursprünglichen Realitäten, die jeder Einzelne für sich besitzt, alle diejenigen Inhalte als zweifellose, fundamentale Tatsachen hinzufügt, welche nach empirisch und rationell begründeten Normen und Methoden als in unserem oder einem andern uns zugänglichen Bewusstsein zu irgend einer Zeit als wirklich vorhanden gewesen reproduziert und rekognosziert werden können.

Dem Positivisten ist ferner jede Empfindungswirklichkeit mit denjenigen Empfindungsmöglichkeiten verknüpft, die zu erwarten stehen und angenommen werden müssen, wenn man die vorliegende Situation mit einer andern vertauscht. Aehnlich wie Hume sieht Laas in der Welt nichts weiter, als einen Inbegriff von *Empfindungs- oder Wahrnehmungs- Wirklichkeiten- und Möglichkeiten*, welcher Inbegriff für jedes empfindende Wesen so lange besteht, als es selbst. Es ist also nicht nur jede Wahrnehmung, sondern auch jede Wahrnehmbarkeit Original.

Die Realität der Einzelwahrnehmung, so unantastbar und grundlegend sie für jeden ist, tritt im Lebens- und Denkverkehr an Bedeutung hinter diejenige zurück, welche die gemeinsame Arbeit Aller aus jeweiligen Wahrnehmungsfragmenten in annähernder, jeden-

[1] Id. u. Pos. III., S. 243.

Digitized by Google

falls zureichender Kongruenz herauspräpariert und zu dem einheitlichen Schauplatz aller Tätigkeit vervollständigt und abrundet. Dieses gemeinsame Nicht-Ich überragt im sozialen Verkehr an Interesse sogar die individuellen Ichs und ihr inneres Leben selbst. Aber real sind auch sie; für jeden davon soviel real, als er selbst erlebt und aus Zeichen an Andern erschliesst.

Diesen Inbegriff von Realität versuchen Metaphysiker wie Positivisten zu erklären. Die Erklärungsweise des Positivisten ist durchaus immanent, in bewusster Weise mit Vorstellungen operierend, die der Erfahrung verdankt sind. Seine Erklärung ist nicht sowohl Genealogie als Analyse, Systematik oder Hyrarchie des Tatsächlichen. Der Positivist eruiert zunächst die gesetzmässigen Abhängigkeiten der Koexistenz und Succession und ordnet demnächst das jeweilig gegebene Einzelne und Konkrete denselben unter. Er erklärt jeden gegebenen Zustand in seiner Totalität oder ausgewählte Stücke desselben, indem er sie aus vorhergehenden Situationen an der Hand erkannter Gesetze ableitet. Er subsummiert Spezialgesetze unter allgemeinere und legt komplexe Regelmässigkeiten in die elementaren Konstituentien auseinander. Er ist überall bemüht, Zusammenhang zu stiften, und erwartet, nirgends zu etwas anderem zu gelangen, als was in den Wahrnehmungen offen oder implicite enthalten liegt. Wenn er sich hierbei des Substanzschemas bedient, so sind ihm seine Substanzen doch keine transzendenten. Er erwartet auch gar nicht mit seiner Erklärungsart, mit seinen Subsumtionen, Analysen und Deduktionen, die starre Tatsächlichkeit in absolute Verständlichkeit aufzulösen, und noch weniger denkt er daran, das dualistisch Gegebene monistisch zu überwinden. Es fällt ihm nicht ein, aus dem Kreis des Bewusstseins völlig herauszutreten und zusehen zu wollen, ob und wie unbewusste Dinge an sich seien. Die positivistische Erkenntnis geht nicht auf ein Transzendentes, sie sucht nicht das absolute Sein, den Grund, das Prinzip, das Wesen der erfassbaren Tatsachen und ihrer Gesetze. Erkennen, im positivistischen Sinne, heisst erleben, wahrnehmen, sich erinnern, vergleichen, messen, analysieren, summieren, von Aehnlichem auf Aehnliches schliessen, Wesentliches vom Unwesentlichen sondern und dergleichen. Erkennen ist «ein Zurechtlegen des unbegreiflich Gegebenen nach Bedürfnissen, die es selbst rege gemacht hat». [1]

---

[1] Id. u. Pos. III., S. 220.

Digitized by Google

Wenn nun innerhalb der bisherigen Erkenntnislehre die Theorien der Wahrnehmung ein hohes Interesse besitzen, so könnte, meint Laas, die von ihm vertretene positivistische Doktrin, welche die Empfindungen als gegeben annimmt und die objektive Welt als ein Ideal allgemeiner Beziehung aus ihnen herauswickelt, nicht bloss äusserst ungenügend, sondern wie eine völlige Verkehrung der natürlichsten Interessen erscheinen. Der Erkenntnistheoretiker gewöhnlichen Schlages will wissen, wie Empfindungen und Wahrnehmungen selbst *entstehen*, wie sie *produziert* werden. Es muss schwer halten, ihn von seinen schwärmerischen Aspirationen abzubringen oder auch nur die entgegengesetzte Meinung deutlich zu machen, wenn man zwar gesetzliche Abhängigkeiten zugibt, von dem Produktionsprozess aber nichts zu wissen erklärt.

Einem solchen Einwand, glaubt Laas, trete man am wirksamsten mit der niederschlagenden Bemerkung entgegen, dass bisher nie jemand gezeigt hat oder jemals zeigen wird, wie Bewusstsein gemacht wird oder wie Bewegungsprozesse in Empfindungen umschlagen. Selbst wenn jemand durch chemische Synthesen einen Organismus produzieren könnte, von dem er nach Analogie glaubte annehmen zu dürfen, dass er mit empfindungsfähigem Bewusstsein begabt sei, würde er nicht die reale Entstehung, sondern nur die gesetzliche Abhängigkeit begriffen haben.

Eine andere Schwierigkeit, die sich jeder erkenntnistheoretischen Philosophie entgegenstellt und welche sie in erster Linie erklären muss, sind die scheinbar unübersteiglichen Schwierigkeiten, welche die erlebbaren Tatsachen der Erkenntnis, die nach dem Festen sucht, entgegenstellen. Wir haben bereits am Eingang unserer Darstellung auf die eigentümliche Eigenschaft der Wahrnehmungsobjekte, auf ihre Variabilität und Inkohärenz, hingewiesen und sie als das Hauptmotiv der platonischen Abkehr vom Sensualismus bezeichnet.

Es lässt sich in der Tat nicht leugnen, gibt Laas zu, dass die Wahrnehmungsobjekte ganz verschiedene Wirkungen auf uns ausüben. Was mir heute süss schmeckt, kann mir morgen bitter erscheinen. Dieselbe Luft erscheint dem einen warm, dem andern kalt; dasselbe Wasser meinen beiden verschieden temperierten Händen verschieden. Die Grösse und Gestalt der Dinge wechselt mit der Entfernung und Richtung. Das Mikroskop eröffnet neue Qualitäten und Unterschiede und macht alles grösser. Unachtsam-

Digitized by Google

keit, Voreingenommenheit, Affekt u. s. w. modifizieren fortwährend die Wahrnehmung. Wir vindizieren den Wahrnehmungseinheiten, die wir Dinge nennen, Eigenschaften, als ob zie jenen inhärierten. Diese Eigenschaften sind aber vom perzipierenden Subjekt abhängig, so dass wir eigentlich sagen müssten, anstatt: der Zinober ist rot, dass er rot aussehe.

Es darf ferner nicht übersehen werden, dass wir nur das Wenigste von dem, was der wissenschaftlichen Arbeit als Material und Objekt dienen soll, selbst wahrnehmen. Das meiste beziehen wir aus zweiter und dritter Hand. Diesen Zulieferungen haften nun nicht nur die ursprünglichen Mängel der Wahrnehmung an, sondern auch andere, welche aus der Umwandlung der Tatsachen, die von Hand zu Hand gegeben werden, aus Unachtsamkeit, Inkompetenz, Leidenschaft und bösem Willen zu entstehen pflegen.

Laas verhehlt sich die Schwierigkeit dieser Frage durchaus nicht. Er ist im Gegenteil bemüht, aus allen Gebieten der Wissenschaft Belege für diese, die Sinnenwelt und Wahrnehmung diskreditierende Tatsache herbeizubringen. Es scheint ihm ein besonderes Vergnügen zu bereiten, durch eine Fülle von Beweisen die Frage umso schwieriger und unlöslicher zu machen. «Er will dem Leser einen Einblick in die Schwierigkeiten und Mühsamkeiten seiner Geistesarbeit gewähren,»[1] die wahrlich nicht gering sind.

Wie variabel und inkohärent die ursprünglichen rohen Tatsachen des Bewusstseins aber auch sein mögen, es ist der Wissenschaft trotzdem gelungen, mitten im Flusse festen Fuss zu fassen, die zerstreuten Inhalte in Zusammenhang zu setzen und zu einem einheitlichen Bau zu verknüpfen. Es ist uns mitten im Relativen und Variablen gelungen, nicht nur eine Wissenschaft überhaupt, sondern zum Teil eine exakte Wissenschaft zu gründen, die sogar die mannigfachsten Voraussagen gestattet.

Die Priorität, der qualitative Vorrang und das quantitative Uebergewicht der Wahrnehmungen vor allen abgeleiteten Vorstellungen, der normalen Vorstellungen vor den Halluzinationen, leisten das Grundlegende. Die normalen Wahrnehmungen, in Erinnerungen, immanenten Zusammenhängen und Uebereinstimmungen mit den Wahrnehmungsdaten anderer perzipierender Wesen wohl verfestigt,

---

[1] Kannengiesser: „Ernst Laas, Nekrolog im Biogr. Jahresber. für Altertumskunde, Jhrg. 1885, S. 126 des Beiblattes.

Digitized by Google

treiben augenblickliche Versehen schnell auseinander. Die Welt der möglichen Wahrnehmungen zeigt trotz allem Wechsel und Wandel soviel absolute und komparative Konstanz. dass das erwachende Bewusstsein Zeit genug findet, auf die theoretische und praktische Beherrschung des Wandelbaren sich Schritt für Schritt vorzubereiten, indem es in dem vergleichsweise Bleibenden und immer wieder Andringenden sich heimisch macht. Wenn auch die Wahrnehmungen der Relation unterliegen, so sind doch einzelne dieser Beziehungen so konstant und allgemein menschlich, dass von ihnen, wie von Selbstverständlichkeiten, ohne Schaden abstrahiert werden kann. Wo hingegen die Beziehung zu verschiedenen Personen verschiedene Eigenschaften zeigt, da fügen wir eben diese Beziehung den Prädikaten bei. So z. B. sagen wir vom Zucker ohne Unterschied, dass er süss sei, wie dass er süss schmecke, aber dass eine Speise gesund sei, wagen wir ohne Zusatz für wen und unter welchen Umständen schon nicht so durchweg zu behaupten.

So unvollkommen und lückenhaft das Weltbild auch ausfällt, das aus dem Fluss der Vorstellungen unter Anreizen, Gewöhnungen Interessen und Bequemlichkeiten sich zusammenschiebt, so macht es doch nirgends einen Eindruck chaotischer Verworrenheit. Es hat in der absoluten oder relativen Dauer gewisser Grundeigenschaften und in der Verlässlichkeit gewisser Regeln ihrer Veränderung denjenigen Grad von Konstanz, der für praktische Vorausberechnungen völlig ausreicht, weiterstrebenden wissenschaftlichen Voraussetzungen fortdauernd Unterlage und Antrieb darbietet und Vertrauen auf glücklichen Fortgang gewährt. Nur auf diese Weise war es möglich, die Tatsachen der Herrschaft des Masses und des Gewichtes zu unterwerfen. Wie weit aber die Genauigkeit der wissenschaftlichen Massbestimmungen auch gehen mag, sie müssen sich in unzähligen Fällen doch mit Approximationen begnügen. Die Wissenschaft leistet eben nur, was ihr die gegebenen Tatsachen jeweilig erlauben, sie notiert den möglichen Unterwert ihrer Aussagen und erwartet ein Weiteres von der Zukunft. Sie ist daran gewöhnt, mit Vorläufigkeiten anzufangen und successive das Definitive zu suchen. Wohl ist es der Wissenschaft nicht möglich, alle wahrnehmbaren Tatsachen in Raum und Zeit zu sammeln, und der Forscher, der viel mehr Tatsachen berücksichtigen muss, als er allein wahrnehmen kann, sieht sich auf die Mitteilung anderer, auf Schlüsse und Zeichen angewiesen. Dass erstere durch Irrtum und

Digitized by Google

liche Analysen, Isolierungen und Neubildungen geben, schon deshalb, weil es durchweg zu diesen besondern Zwecken gehört, mit andern Seinesgleichen in Kommunikation zu bleiben.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun auch der Grund, warum wir überhaupt von Wahrnehmungen zu Vorstellungen überschreiten. Es geschieht aus dreifacher Veranlassung:

1. Behufs besserer Verknüpfung, Gruppierung und Uebersicht der Wahrnehmungen.

2. Im Interesse des Verkehrs mit andern uns homogenen Wesen.

3. Um das tatsächlich Gegebene zu erklären.

Einen weitern grundlegenden Unterschied macht Laas zwischen den subjektiven Zuständen und Empfindungsinhalten. Die letzteren sind ihm objektiv, aber sie sind es ihm nicht im transzendenten Sinne; die Relation auf das perzipierende Subjekt bleibt. In dieser Unterscheidung, glaubt Laas, muss die Wurzel des unser ganzes Leben durchwaltenden Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt gefunden werden. Diesen Unterschied von Ich und Nicht-Ich müssen wir schon in den ersten Regungen des Bewusstseins angelegt denken Beide, Ich und Nicht-Ich, sind aber keine absoluten, sondern korrelative Existenzen. In jedem gegenwärtigen Augenblick ist immer eine Korrelation von innerem Zustand und äusserem Objekt, von Ich und Welt; keines dieser beiden Momente ist ohne das andere. Man kann sich sozusagen ganz in das Objekt versenken und sich selbst völlig verloren zu haben scheinen; man kann andererseits in extatischen Meditationszuständen das Nicht-Ich ganz abgestreift und nur in sich selbst zu schweben scheinen; in Wirklichkeit sind es nur Steigerungen der einen oder andern Seite. So lange wir sind, hören wir nie total auf, selbst zu sein und ein Nicht-Ich uns gegenüber zu wissen. Jeder Wahrnehmungsinhalt ist für Laas unaufhörlich verknüpft, nur zusammen mit einem individuellen und temporären Bewusstseinszustand möglich; er ist nichts an sich selber. Aber auch das Bewusstsein ist nichts Isoliertes und Isolierbares. Wie weit wir auch in das Leben des Ich zurückgreifen, immer begegnet es uns im Gegensatz und in Korrelation zum Nicht-Ich, zu Emfindungen, Anschauungen und Wahrnehmungen, deren Inhalten gegenüber es sich selbst in seinem jederzeit irgendwie gefühlsgefärbten Bewusstsein unmittelbar gegenwärtig weiss. Jeder objektive Wahrnehmungsinhalt ist für ein wahrnehmendes Subjekt, und jedes Subjekt setzt wahrgenommene Inhalte sich gegenüber voraus. Subjekt und

Digitized by Google

Objekt sind unzertrennliche Zwillinge, sie stehen und fallen miteinander.

Dies ist in kurzen Sätzen der Kernpunkt des Positivismus, wie er von *Ernst Laas* vertreten wird. Diese Erkenntnistheorie ist kein Subjektivismus, sondern Subjekt-Objektivismus, ein Wort, das ihm ein wenig barock dünkt und welches er deshalb in *„Korrelativismus“* umwandelt.

« Diese Ansicht », äussert sich Laas am Schlusse seines Hauptwerkes,[1] « ist ebenso weit entfernt von windigem Phänomenismus wie von krassem Realismus. Sie hat sich schlechterdings losgemacht von dem Erbübel des erkenntnistheoretischen Idealismus, ich meine die Lehre von der Superiorität des Subjekts. Sie kennt kein Subjekt ausser im Gegensatz zur Welt; und sie lässt die Welt nicht in den Subjekten sein, sondern fasst sie als den gemeinsamen Beziehungsgegenstand Aller. Aber auch der empirischen Welt gibt sie kein selbständiges Dasein, welches immer wieder die unbeantwortbare Frage hervorrufen würde, wie es in uns hineinspazieren möchte. Sie heftet dieselbe von vornherein an den Grund des Bewusstseins. Beide: Weltwahrnehmung und Subjekt treten zugleich empor; beide jeweilig individuell modifiziert; beide zu allgemeinen Gestaltungen zu läutern: jene zur objektiven Natur, dieses zu einem Bewusstsein überhaupt ».

Die objektive Welt und das Bewusstsein überhaupt, letzteres ein von Kant entlehnter Terminus, spielen bei Laas eine wichtige Rolle.

Die materielle Welt oder Natur ist für den Positivisten ein Inbegriff gesetzmässig verknüpfter Wahrnehmungen und Wahrnehmbarkeiten. Streift man von diesen alles ab, was individuell und zufällig ist, und was gewissen Ordnungsmaximen widerstrebt, so erhält man ein Idealgebilde: die objektive Welt. Diese objektive Welt ist der omnipräsente Gegenstand für alle empfindenden Wesen, mögen sie dieselbe auch noch so dunkel und individuell modifiziert wahrnehmen. Sie ist als Ganzes nicht ein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern der Vorstellung, ein Inbegriff von möglichen Wahrnehmungen. Sie bietet uns anstatt der relativ beschränkten Summe, zum Teil widerspruchsvoller, fragmentarischer und unablässig wechselnder Wahrnehmungsgruppen, die jeder Einzelne für

---

[1] Id. u. Pos. III., S. 687.

Digitized by Google

sich hat, eine ins Unendliche fortsetzbare Menge von möglichen Wahrnehmungen, die jederzeit lückenlos und einstimmig nebeneinander stehen und deren Wechsel und Veränderung nach dem ontologischen Satze vom Grunde verstandesmässig zurechtgelegt werden kann. Sie ist das gemeinschaftliche Objekt aller Forschungen, Handlungen und Gedanken. Wir können auf Grund unserer Bekanntschaft mit den sie regierenden Gesetzen von gegebenen Tatsachen aus, Anderes, ihr Angehörige erklären, bestimmen und vorausberechnen.

Diesem Idealgebilde einer objektiven Welt, das von jedem individuellen Bewusstsein als losgelöst gedacht wird, stellt der Positivist, der sich seine Dinge ohne Bewusstsein schlechterdings nicht denken kann, als notwendiges Correlat, ein formales Bewusstsein gegenüber: das Bewusstsein überhaupt. Es ist als der allgegenwärtige Schauplatz und Beobachter der objektiven Welt anzusehen und ist wie jene ein Gebilde der Vorstellung. Es ist ein allen Gefühlsbeimischungen entäussertes, allen individuellen Zufälligkeiten entkleidetes universal erweitertes, es ist sozusagen ein generalisiertes Bewusstsein.

Zur Ansetzung seiner objektiven Welt findet Laas auch noch eine absolute Zeit und einen absoluten Raum für nötig.

Es ist nicht immer dieselbe Zeit von der die Philosophen reden. Wir müssen daher einen Unterschied machen zwischen sinnlich erlebter und zwischen rein vorgestellter Zeit. Dasjenige was ursprünglich und unmittelbar innerlich als Zeit erfahren wird, ist jedenfalls nicht die absolute Weltzeit, die sich nach vorwärts und rückwärts ins Unbegrenzte dehnt. Aus dem mit konkretem Inhalt gefüllten innern Flusse sondert sich die absolute Zeit aus und lässt sich weit über den Horizont unseres Ich, einer Linie analog, ins Grenzenlose fortziehen. In diese vorgestellte Zeit reihen wir nun alles ein, was von Veränderungen unmittelbar oder mittelbar uns bekannt wird: die erinnerten, die erlebten und die erhofften Momente und Lebensabschnitte, die objektiven wie die subjektiven Begebenheiten. Unsere individuelle Existenz und Lebezeit knüpfen wir an diese vorgestellte Zeit und reihen uns ein in die Welt eines Bewusstseins überhaupt, welches als idealer Schauplatz aller objektiven Erscheinungen der vorgestellten Träger dieser Weltzeit und des Weltraumes ist. Im Gegensatz zur wahrgenommenen Zeit, die von beschränkter Ausdehnung und stets sinnlich tangiert ist, ist die vorgestellte von absolut

Digitized by Google

gleichmässigem Fluss und ist auch leer denkbar. Beide Zeitarten sind notwendige Elemente der betreffenden Welten: die sinnlich erlebte Zeit ist die Zeitart des Einzelbewusstseins, die vorgestellte Zeit, die des Bewusstseins überhaupt.

Das Gleiche gilt vom Raume.

Die Form in der das menschliche Bewusstsein die Mannigfaltigkeit der wechselnden Inhalte des äusseren Sinnes wahrnimmt und die auf dieser Grundlage gebildeten Vorstellungen plaziert, ist der dreidimensionale, euklideische Raum.

Alle Raumbestimmungen bedürfen eines Koordinatensystems auf das sie bezogen werden. Für unsere Wahrnehmungen und mathematischen Ansätze ist dasselbe jedesmal in dem unmittelbar gegebenen Axengerüst unseres Leibes parat. Handelt es sich nun um die positive mechanische Analyse der wirklichen Bewegungen in der objektiven Welt, so extrahieren wir aus unserem Leibe ein idealisches Axensystem. In diesem absoluten Raume bestimmt das Bewusstsein überhaupt, in Beziehung auf ein ideales Körperskelett, nach identischer Norm jedem seine absolute Grösse und Gestalt. Gemeinschaftlich mit dem hypothetischen Bewusstsein überhaupt, bilden die absolute Zeit und der absolute Raum «das Gerüst der empirischen Bestimmungen über die tönende und farbige Welt unserer praktischen Bestrebungen». Einen Raum oder eine Zeit ohne Beziehung auf ein Bewusstsein, kennt Laas nicht. Auch die sinnliche Zeit und der dreidimensionale euklideische Raum sind ihm an das individuelle Bewusstsein und seine Lebensmomente gebunden. Sie sind ihm aber keine subjektiven Formen im Kantschen Sinne. Den Raum in eine Beziehung zum Subjekte zu setzen, so dass irgend welche Apriorität herauskäme, ist ihm durch nichts geboten. Der Raum ist nicht sowohl subjektive Form, als Form der Objekte des Subjekts, Form seiner Anschauungen. Er ist in keiner zulässigen Weise, als im Subjekt enthalten zu bezeichnen. Jedes individuelle Subjekt ist vielmehr in ihm.

So wie die Uniformität des Raumes und der Zeit, finden wir uns durch Erfahrung und Erfolg berechtigt auch eine Uniformität des Naturlaufs vorauszusetzen. Wir finden nämlich die Natur so geartet, dass sie nicht bloss der Gewohnheit allerorten und allerzeiten bei gleichen Bedingungen gleiche Folgen zu erwarten, sondern auch dem Bestreben alle gleichartigen Ereignisse überall auf

Digitized by Google

gleiche Ursachen zurückzuführen, je länger umso unfehlbareren Vorschub leistet.

Laas fasst demgemäss das Kausalitätsgesetz als eine empirische Regel auf. Er behauptet die Abhängigkeit aller Veränderungen, alles dessen, was zu existieren anfängt, von Ursachen oder gesetzmässigen Bedingungen. Diese Behauptung ist keineswegs a priori gewiss, sondern sie ruht auf empirischem Grunde einer aus der bisherigen Erfahrung aufgestiegenen notwendigen Maxime und Voraussetzung aller Forschung. Diese empiristische, immanente Kausalitätsbetrachtung geht aber nur auf die Tatsache des Werdens, der Veränderung, für das Dasein überhaupt, d. h. für das Fortbestehen desselben Zustandes sucht sie keine Ursache.

Für die Ansetzung einer Ursache bedürfen wir vor Allem einer Sache, eines Dinges, einer Substanz, um demgemäss von dem gesetzmässigen Verhalten und Wirken einer solchen Substanz das aethiologisch zu erklärende Ereignis abhängig zu denken. Das Kausalgesetz besagt nach dieser Auffassung, dass Alles, was wird, von wirkenden Agentien abhängig ist. In dem Moment, wo das Agens das bisherige Verhalten einer andern Substanz verändert, gilt es als kausativ, die in ihrem Zustand veränderte Substanz gilt als passiv, der neue Zustand als erlitten.

Die Substanzen, von welchen hier die Rede ist, will Laas durchaus nicht mit dem Substanzbegriff Spinozas verwechselt wissen. Seine Substanzen sind ihm phänomenal, eingespannt in die für unser Erlebnis und für unser Vorstellen absolut unzerreissbare Correlativität alles empirischen Seins.

In einer besondern Abhandlung bemüht sich Laas der mechanischen Kausalität eine Kausalität des Ich entgegenzusetzen.

«Die grosse Tendenz der modernen Naturwissenschaft ist», sagt Laas, «sich in Mechanik aufzulösen, d. h. alle Kausalerklärung des Geschehens auf mechanische Prinzipien zu gründen: ein Gedanke, der andererseits weithin ein gewisses Grausen erregt».[1] Mag man nun alles Entstehen auf Druck und Stoss oder mag man es, wie es seit der Rekonstruktion und Weiterbildung der Atomistik geschehen ist, auf unablässige Bewegung der Atome zurückführen, es geschähe nichts, was nicht schon von Ewigkeit mechanisch prä-

[1] Vierteljahresschr. f. wissenschaftl. Phil., Bd. IV, S. 7

Digitized by Google

determiniert wäre. Da wäre nichts, was man mit selbsteigener Tat ändern oder bewirken könnte. Alles Sein und Handeln wäre von Ewigkeit vorherbestimmt.

Die Hoffnungen, welche sich die landläufigen, aus platonischen, kartesianischen, lockeschen und kantischen Quellen zusammengeflossenen Wahrnehmungstheorien machen, erfüllen sich nicht; auch sie vermögen das Gemüt von dem Alp nicht zu befreien, den fatalistische Kausalitätsvorstellungen ihm aufwälzen.

Das Einzige, welches geeignet wäre diesen Naturmechanismus zu durchbrechen, glaubt Laas in demjenigen Agens gefunden zu haben, das wir Ich nennen. Er versteht darunter nicht die substantia cogitans der Kartesianer, es ist überhaupt nichts Transzendentes, sondern etwas Faktisches, Empirisches, Phänomenales. Es ist etwas, was jedem so nahe und so vertraut ist, wie nichts sonst, das seine Wiederholungen hat und von dem Analoga und Unterstufen bis ins Undefinierbare abwärts durch das Tierreich sich hinziehen.

Um seine Kausalität des Ich durchzuführen, unterscheidet Laas zunächst zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen. Bei einiger Beobachtung merken wir, dass die unwillkürlichen Prozeduren den willkürlichen zeitlich stets vorangehen. Wir können nämlich nichts willkürlich tun, was wir nicht schon früher unwillkürlich getan haben. Das Agens, welches die willkürlichen von den unwillkürlichen Bewegungen scheidet, ist der Wunsch. Er ist das unterscheidende Charakteristikum derjenigen Leibesbewegungen, die das Ich sich selbst zu verdanken hat. Der Wunsch, von dem hier die Rede ist, geht auf das in der Regel Erfüllbare und er kausiert den Beginn der Erfüllung. Die Bewegungen, welche durch solche Wünsche entstehen, sind in den meisten Fällen nur ein Mittel zu dem eigentlichen Zweck. Der Wunsch selbst ist auf ein Weiteres gerichtet. Laas nennt die eine Wunschverwirklichung einleitende willkürliche Bewegung eine *Willensaktion*, den sie belebenden unmittelbaren Wunsch eine *Wollung* und den auf den Endzweck gehenden Wunsch die *Absicht*. Jeder Wollung ist die Vorstellung des Gewollten, d. h. der Bewegung inexistent; der Willensakt ist die Realisierung der vorgestellten Bewegung.

Wenn nun auch alles Geschehen im Bereiche des Nicht-Ich mechanisch blind ist, so ist es doch klar, dass ein Wesen wie das Ich, befähigt durch seine Gefühle und Vorstellungen die Bildsamkeit

Digitized by Google

und Lenksamkeit der Nervenkraft zu beeinflussen und dadurch die Glieder des Leibes und die ausserleiblichen Dinge in Bewegung zu setzen, durch dieses Mittel auf Gestaltung und Ordnung der Natur irgendwie muss einwirken können. In der Tat erhebt sich, wo das Ich zu regieren beginnt innerhalb der empirischen Welt die Möglichkeit, die Vergangenheit in den Dienst der Zukunft zu zwingen. Durch seine wundersame Fähigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Kontinuität des Bewusstseins durch das Medium von Phantasie- und Erinnerungsvorstellungen in Eins zu fassen, durch die Fähigkeit ferner, auf Grund erfahrener und reproduzierbarer Erlebnisse und Wahrnehmungen die Zukunft vorzubilden und für solche vorgestellte Zukunft interessiert zu sein, sieht sich das Ich veranlasst, an eine vorbedachte Wirksamkeit zu denken.

Das Ich hat ein Interesse daran, dass seine Lust sich erhalte, dass sie wachse, dass Unlust ihm möglichst fern bleibe und dass jeder Mangel Befriedigung finde. Das ist sein Wesen, seine eigentümliche Art. Wenn es nun im weiteren Fortschritte seiner intellektuellen Entwicklung vorwärtsstrebend Zukunftsvorstellungen entwirft, so tut es das seiner selbst, seiner eigenen gegenwärtigen und zukünftigen Befriedigung wegen; nur um seine Lust zu vermehren, nur um die Unlust zu vermindern und abzuwehren nimmt es Interesse an die Zukunft. Es setzt in seinen Willensakten sein Interesse, sein Selbst durch. Es steht nicht unter dem Naturmechanismus, es ist frei.

Das Ich ist aber erst ganz Ich, es erlangt erst seine Reife, wenn es die Kraft hat im eigenen Interesse aktiv zu sein. Es bereitet sich seine Lust und sein Schicksal zum Teil durch seine «Wollungen». Dieselben sind mit dem Urstande des Ich noch nicht gegeben, sie setzen die selbst schon abgeleiteten Funktionen des Gedächtnisses und der Erwartung voraus. Das volle Ich ist das durch Wunsch, Willen und Absicht kausierende Ich. Das Vermögen zu wollen, der Wille ist der Kern und Mittelpunkt der ausgebildeten Persönlichkeit.

In den Grundlinien seiner Ontologie, neigt Laas zur atomistisch mechanischen Naturauffassung. Um das wahrhaft Seiende zu ge winnen, setzt er in ihrem Wesen sich gleichbleibende Substanzen an, die nur der jeweiligen Lage korrespondent ihre Beziehungen ändern. Dem Einwand, wie Atome es machen den Raum zu er-

Digitized by Google

füllen, begegnet er dadurch, dass er sie als Kraftpunkte bezeichnet, die einen Wirkungskreis um sich haben, so gross, wie sie ihn in ihrem raumerfüllenden Streben sich gegenseitig einräumen. Er gibt ferner diesen Elementen auch ein « Inneres », das bei den Lagenwechseln gleichfalls, wenn auch nicht wesentlich so doch accidentiell geändert wird, so dass durch eine Verbindung vieler solcher organisch verknüpfter Atome die Möglichkeit geboten wird, Bewusstsein zu erzeugen und wahrzunehmen.

Wendet man gegen eine solche Auffassung etwa ein, dass eine Vielheit, wie die der angenommenen Atome nicht im Stande sein könne sich einheitlich zu konzentrieren und durch Zeiten fort ein kontinuierliches und identisches Bewusstsein zu haben, so ist Laas geneigt, neben den materiellen Elementen auch noch immaterielle Prinzipien oder Substanzen zuzulassen, welche jene spezifischen Eigenschaften besitzen, die wir den Körpern absprechen. Allerdings — das gibt er unumwunden zu — fällt es ihm schwer, diese neuen Substanzen näher zu definieren und mit den materiellen in gesetzlich-dynamische Verbindung zu setzen.

Seinem positivistischen Standpunkte gemäss, erklärt Laas, dass diese Atome und Substanzen nur soweit Realität besitzen, als sie im Bewusstsein vorhanden sind. Wir denken nämlich in den Atomen dasjenige, was uns erscheinen würde, wenn wir unser Gefühl unabhängig von den Naturschranken über mikroskopische Vergrösserungsfähigkeit bis ins Unbestimmte hinaus verfeinern könnten. Die gewöhnliche Auffassung der Atome als Dinge an sich, erklärt Laas für eine Fiktion.

Ebenso wie alle « An-sich »-Realitäten verwirft Laas die absolute Existenz aller Ansätze, die in den unmittelbaren Daten des jeweiligen Erlebnisses ihre unveräusserliche Grundlage und ihren Ausgangspunkt haben. Er verweist alle zur wissenschaftlichen Erklärung gemachten Hypothesen oder Fiktionen von Etwas, was in die Wahrnehmung Niemandes fallen kann, in das Reich des theoretischen Glaubens. Ihre absolute Ursprünglichkeit muss er als Positivist leugnen, weil alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen Anregungen hervortreten und mit Mitteln gemacht sind, die eine nachweisliche psychologische und kulturhistorische Geschichte hinter sich haben. Nachdem wir gelernt haben zu abstrahieren, sowie gegebene Mängel wegzudenken und gegebene Vorzüge über die

Digitized by Google

Grenzen des Tatsächlichen zu erweitern, fällt es uns leicht z. B. den Begriff des Unbedingten und Gottes zu bilden. Aber demselben auf Grund vorgeblicher Denknotwendigkeiten eine Realität zuzusprechen, dazu kann sich der Positivist nicht verstehen.

* * *

Das, was uns Laas hier bietet, glaubt er, sei für eine wahrhaft kritische Philosophie genug. Weiteres zu wissen und zu sagen sei nicht möglich und für unsere menschlichen und moralischen Aufgaben, die im Diesseits liegen, sei ein Ausflug ins Transzendente überflüssig, wenn nicht gar kulturgefährlich.

Digitized by Google

II. Teil.

Ethik.

1. Kritik des ethischen Platonismus.

a) Die Ethik Platons.

Mehr noch als irgend sonst, kommt der fundamentale Gegensatz aller Philosophie, den wir bereits am Eingang unserer Kritik der idealistischen Erkenntnislehre als «Platonismus» und «Antiplatonismus» bezeichnet haben, im Gebiete der Moral zur Geltung. Die Bekämpfung des ethischen Idealismus ist aber umso schwerer, als es den Meisten wie ein Attentat auf die Moral selbst erscheint, wenn man ihn hier befehdet. Und doch muss der Positivist sich der von Platon eingeführten absoluten Ideen entäussern; absolut wertvolle Zwecke des Lebens, ein Bestes, welches das Gute selbst ist, kann eine positivistische Ethik, welche dem irdischen Menschen seine Ideale zu «unendlichen Aufgaben»[1] erweitert, nicht anerkennen.

Die Ansichten und Praktiken des platonischen Zeitalters ins Auge fassend, findet es Laas psychologisch begreiflich, dass es Platon wie eine heilige Pflicht erschien, den Satz durchzufechten, dass das menschliche Handeln Normen unterworfen sei, die objektiven und allgemein gültigen Wert hätten. Die sittlichen Maximen, die arg gefährdete Sittlichkeit, die rücksichtslose Genusssucht und der Egoismus,[2] welche Platon in Athen um sich sah, mussten ihn um die Zukunft besorgt machen.

Das Sittlichgute, so hiess es, beruhe bloss auf Meinung, Willkür und Konvention; es sei ein Ausfluss des jeweiligen Willens, der in den Staaten herrschenden Gewalten und die Satzungen über Rechte und Pflichten, wandeln sich mit der Zeit, wechseln von Ort zu Ort. An sich sei die Geselligkeit, Gerechtigkeit und Selbstbeschränkung eine Mühe, ein Opfer, ein notwendiges Uebel, den

[1] Id. u. Pos. II., S. 1. [2] Id. u. Pos. II., S. 1.

Digitized by Google

andern nützlicher und wertvoller als demjenigen, der sie übt. Gesetz und Gerechtigkeit seien eine Erfindung zum Nutzen und seitens derer, die sich selbst nicht schützen können, die sich schwach fühlen. Die Natur selbst treibe uns an, ungerecht zu sein, Selbstsucht und Begierden uneingeschränkt wachsen zu lassen und dem Leben soviel als möglich Genuss abzugewinnen, die andern aber zu übervorteilen und zu tyrannisieren. Zwischen der natürlichen Begierde, allen unrecht zu tun, und der tatsächlichen Gefahr, von allen unrecht zu leiden, sind nun die Ordnungen der Gleichheit und Gerechtigkeit eine Art von Kompromiss und Vermittlung. Wer kein Unrecht zu befürchten hat, bedarf ihrer nicht. Wer sich klug genug dünkt, der trete diese Satzungen mit Füssen und schalte und walte wie ein Tyrann. Dies allein ist dem Sinne der Natur gemäss, dies ist Naturrecht. Die Natur will, dass der Stärkere und Tüchtigere siege und herrsche. Die wahre Glückseligkeit, das erstrebenswerteste Gut bestehe daher in der höchsten Summe von sinnlicher Lust, Willkür und Macht.

In der eifrigen Bemühung, den auflösenden Tendenzen seines Zeitalters eine festgegründete Ethik gegenüber zu stellen, hat sich Platon die ethische Frage verschieden gestellt. Innerlich zusammenhängend und mehr oder minder das gleiche Gepräge zeigend, gehen Platons Gedanken von verschiedenen Punkten aus und laufen in verschiedenen Richtungen.

In einer früheren Periode seiner Schriftstellerei versuchte Platon, das Gute auf hedonistischem Wege zu begründen.

Alle Lebensweisheit ist, nach dieser Auffassung, eine Art hedonistischer Messkunst. Klugheit (φρόνησις) beherrscht alles tugendhafte Handeln. Wie ein des Wägens Kundiger, legt der Kluge bei jedem Unternehmen die Summe des zu erwartenden Angenehmen und Unangenehmen gegeneinander auf die Wagschalen und entscheidet sich nach dem Ueberschuss des Angenehmen oder bei der Wahl zwischen notwendigen Uebeln nach dem geringsten Masse von Unlust.

Platon blieb jedoch nicht lange auf diesem Wege stehen. Unter pythagoräischem Einfluss gewann er bald eine Ueberzeugung, die dieser hedonistischen Theorie diametral gegenüber steht. Es gelten nicht bloss quantitative, sondern an erster Stelle qualitative Wertverhältnisse der Lust. Zu Grunde liegt dieser Theorie der Lust der anthropologische Dualismus von Leib und Seele.

Digitized by Google

Die verständlichsten, bekanntesten und zugleich heftigsten Lüste, lehrt Platon, sind leiblichen Ursprungs. Sie stammen aus dem organischen Stoffwechsel und aus äusseren Eingriffen in die Konstitution des Leibes. Zu den leiblichen Gefühlen primärer und sekundärer Art kommen eigentümlich seelische Gefühlserscheinungen, die aus der Fähigkeit, die Vergangenheit im Gedächtnis zu behalten und zu reproduzieren hervorgehen. Ihnen schliesst sich eine ganze Reihe komplizierter Affekte an. Körper und Seele sind also gesondert und zusammengesetzt in ihren Affektionen voll gemischter Lust.

Diesen gemischten Gefühlen stehen gegenüber die reinen psychischen Genüsse, die nicht aus Unlust und Begierde stammen und welche beim Schwinden keine Unlust hervorrufen: 1. Die ästhetischen, an schönen Gestalten, Farben und Tönen, 2. die intellektuellen, an Gesichtswahrnehmungen, 3. die moralischen, welche sich im Geleite der Tugend befinden. Seinen Erwägungen rein qualitativer Art zufolge und im Gegensatz zu seinem früheren Standpunkte, stellt nun Platon den Grundsatz auf, dass kleine und seltene Lust, die ganz rein von Unlust ist, nicht bloss mehr Wert habe, sondern auch angenehmer sei als grosse und häufige, welcher irgendwie Unlust beigemischt ist.

Neben der Reinheit wird die Lust auch noch einem logischen Gesichtspunkt der Wahrheit unterstellt. Die Lust ist das Allertrügerischste und Verlogenste, was es gibt, sagt Platon. Der Kontrast macht Lust und Unlust grösser als sie sind, und gaukelt uns sogar den unaffizierten Gemütszustand je nachdem als Lust oder Unlust vor. Platon lässt daher, um das höchste menschliche Gut zu konstituieren, nur *wahre* und *reine* Vergnügungen zu, und von den unreinen nur die notwendigen, d. h. diejenigen, die zur Erhaltung des Leibeslebens nötig sind.

Selbstverständlich musste sich Platon von der Lust, die ihm durchaus auf Subjektivität ruhend und relativ schien, abwenden und für die Ethik objektive und absolute Wertmasstäbe zu gewinnen trachten. Er brauchte etwas, was gut wäre auch ohne Beziehung auf Lust.

Indem nun Platon das Gute mit dem Schönen zusammenstellte, fand er das Sittlichgute in einer Art von harmonischem Massverhältnis.

Wird aber das Gute auf das Schöne zurückgeführt, so ergibt

Digitized by Google

sich ein fehlerhafter Zirkel, indem das Verfahren leicht umgewendet und das Schöne auf das Gute reduziert werden kann, wie dies von Platon tatsächlich geschehen ist. Neben der Unterordnung des Guten unter das Schöne, finden wir bei ihm den umgekehrten Versuch, die Abhängigkeit des Schönen von dem Guten zu lehren und das angeblich Schöne durch das Sittlichgute wertschätzend zu meistern. Um den ästhetischen Eindruck hervorzurufen, muss ausserdem zu Verhältnissen und Massen etwas hinzukommen, was nichts weiter ist als eine feine Nüance der von Platon perhorreszierten Lust.

Platon verliess denn auch bald diesen Standpunkt und der nächste Versuch, seine Ethik zu begründen, geschieht, indem er die Tugenden als psychische Analoga der Gesundheit erklärte. Die Tugend ist ihm eine Art Gesundheit der Seele. Die Aufgabe des praktischen Philosophen ist der des Arztes analog. Es handelt sich auf beiden Seiten um Erhaltung oder Wiederherstellung, dort der leiblichen, hier der seelischen Gesundheit.

Fragt man nach dem Grunde, der die Gesundheit zu einem absoluten Gute macht, so geraten wir wieder auf den Begriff der Harmonie: ein gesunder Körper ist nämlich derjenige, in welchem sich alle Teile in angemessener Harmonie befinden und eine gesunde Seele ist das Analoge. Der Begriff der Harmonie aber kann uns weder von seiner mathematischen noch von seiner ästhetischen Seite für das adäquat erscheinen, was wir unter gut verstehen. Durch blosse Zahlenverhältnisse wird weder das Schöne noch das Gute erschöpft.

Platon schlägt nun wieder einen andern Weg ein. Die Heranziehung der Gesundheit leitet zu einer weiteren Bestimmung über, Platon nennt es die «Natur», das «eigentümliche Wesen» der Dinge. Das Gute ist nach dieser Auffassung das, was jedes Ding in seiner Natur, in seinem eigentümlichen Wesen erhält. Die Ordnung und Symmetrie, die wir früher ablehnen mussten, ist nun nicht bloss eine formale, schöne, sondern die wesensbestimmte, eigentümliche, die jedem Dinge zukommende.

Auf die Frage, worin diese Natur bestehe und wodurch sie bestimmt werde, antwortet Platon, es sei der Zweck. Das Wesen der Menschen und Dinge wird durch ihren Zweck bestimmt. Alles an ihnen ist wesentlich, was unumgängliche, was conditio sine qua non für die Zweckerfüllung ist. Sollen aber die Menschen und ihre leiblichen und seelischen Tugenden als Zwecken entsprechend ge-

Digitized by Google

fasst werden, so muss man entsprechende Baumeister und Demiurgen voraussetzen, welche sie für ihre Zwecke zusammensetzten und wachsen liessen. In der Tat führt Platon solche Demiurgen ein und lässt sie im Auftrage des Weltbildners handeln.

Ein solcher Versuch die Ethik zu begründen, läuft sofort ins Metaphysische. Die Tugend, das Gute erscheinen von diesem Standpunkte aus nicht als etwas, was dem Menschen frommt, sondern was fremden Zwecken dient: der Mensch ist nur ein Mittel in der Hand fremder Herren. Die Frage liegt nun nahe, meint Laas, woher die Verbindlichkeit stamme, diesen Herren zu gehorchen. Aus der Gewalt, den Ungehorsam bestrafen zu können, lasse sich diese nicht ableiten, weil dann ein innerer Grund des Guten nicht gewonnen und dasselbe wieder nur auf Gewalt und Willkür gestellt wäre. Wollte man aber diesen Gehorsam auf die Güte dieser Herren und Schöpfer zurückführen, die es mit ihren Produkten gut meinen und ihnen eine Natur und solches Wesen gegeben haben, dass, wenn sie diese Konstitution intakt erhalten, sie sich wohl dabei fühlen, dann könnte man die Ethik, abseits aller Metaphysik allein darauf richten, dem Menschen dasjenige anzuraten, wobei er sich am wohlsten fühlt. Sittlich empfehlenswert wäre eben das, wobei sich der Mensch seinen Anlagen und Umständen nach am wohlsten befindet.

Um einen solchen Zustand zu erreichen, ist eine innere Ordnung, Uebereinstimmung und Harmonie unbedingt notwendig. Ordnung und Harmonie sind es, die dem Gemüt beglückende Ruhe und dem Menschen erhöhte Leistungsfähigkeit verleihen. Platon selbst begriff sehr wohl den Wert der Ordnung und Harmonie. Er wusste, dass sie nicht bloss für ästhetisches Wohlgefallen und für äussere Zwecke Wert haben, sondern dass sie in jedem Mannigfaltigen Friede, Eintracht und innere Stärke hervorbringen.

Die blosse Ordnung der Triebe ist aber nicht imstande eine Ethik zu begründen. Platon blieb daher bei der formalen Ordnung und Uebereinstimmung nicht stehen. Die in der Harmonie liegende Ordnung muss nach Unterschieden des Herrschens und Bestimmtwerdens systematisch artikuliert werden. Platon fordert eine Rangordnung der innern Kräfte, welche die Vernunft zur Regentin macht.

Die Vernunft ist der Grund, Ursprung und Mittelpunkt der Weltordnung. Nur wo sie herrscht ist eine innere Ordnung und Harmonie, in der die von Natur niedrigeren und schlechteren Seelen-

Digitized by Google

teile zu unserem Besten der Vernunft untertan sind. Um der Vernunft willen steht der Mensch höher als das Tier, der Mensch ist deshalb verpflichtet, die naturgewollte, spezifisch menschliche Ueberordnung der Vernunft in seinem Leben aufrecht zu erhalten.

Abgesehen davon, dass es, wie Laas glaubt, ein spezifisches, ursprüngliches Charakteristikum, welches den Menschen vom Tiere scheidet, nicht gibt, und dass der ganze Unterschied nur ein gradueller ist, bringt uns die zur Dominante erhobene Vernunft, die in der alle Tugenden regierenden Klugheit oder Lebensweisheit wirksam sein soll, auch nicht weiter. Die Vernunft und Klugheit, meint Laas, müsse selbst erst eine Richtung und Bestimmung empfangen. Sie ist zunächst nur eine Form, die, um ethisch brauchbar zu werden, erst des Inhaltes bedarf. Als konkrete Ausfüllung weiss aber Platon nichts anderes zu geben, als das Gute selbst, dessen Begriff und Inhalt wir eben suchen. Er dreht sich also im Kreise und verfällt in denselben Zirkel, den er bei seinen Gegnern verspottet.

Durch seine, in der Republik besprochene Staatstheorie, gelangte Platon endlich zu der übersinnlichen Idee des Guten. Philosophen heisst er die Herrscher, welche die Leitung des vollkommenen Staates übernehmen sollen. Sie haben von Natur eine leidenschaftliche Begierde nach Erkenntnis des ewig sich gleich bleibenden, dem Werden und Vergehen enthobenen Seins. Dasselbe ist übersinnlichen Charakters, ein Reich von Begriffen, von « Ideen ».

Die wichtigste Erkenntnis dieser Art ist die Idee des Guten. Sie ist die höchste Spitze des übersinnlichen Ideenreiches, der höchste Gegenstand alles Wissens. Durch sie erhält das Gerechte und alles Andere, was recht, gut und schön ist, diese Qualität. Wer im Privat- oder öffentlichen Leben verständig handeln will, muss sie geschaut haben, auf sie muss alle philosophische Erziehung gerichtet werden.

Es steht für Platon fest, dass nicht die Lust der Inhalt dieser Idee sein kann, weil es auch schlechte Lüste gibt. Um sie besser verständlich zu machen, versucht er es mit einer Analogie. Das Gute ist im Bereiche des reinen Denkens dasselbe, was im Gebiete des sinnlichen Sehens die Sonne ist. Wie Farben nur gesehen werden können im sinnlichen Lichte, das von der Sonne ausgeht, so kann nur gedacht und erkannt werden, worauf das Licht der Wahrheit, Wirklichkeit und des Seins fällt, die wieder von der Idee des

Digitized by Google

Guten abhängig sind. Sie verleiht der Vernunft die Kraft zu erkennen und den erkennbaren Objekten Wirklichkeit.

Die beste Vorbereitung, um das Intelligible und seinen letzten Grund, das Gute, zu erkennen ist, nach Platon, die Mathematik. Sie zieht vom Irdischen und Veränderlichen ab und leitet auf das Ewige, Jenseitige. Aber die Mathematik operiert noch an sinnlichen Objekten und beruht auf Voraussetzungen. Erst die Dialektik steigt, in reinen Begriffen denkend, zu dem voraussetzungslosen Prinzip alles Erkennens und Seins, zu der Idee des Guten auf.

Damit ist nun das Gute dieser Welt der sinnlichen Erkenntnis ganz entrückt und zur Centralsonne einer Welt von überirdischen, abstrakten, reinen Begriffen gemacht.

Es ist unendlich schwer, meint Laas, eine Ansicht, welche, wie diese mit gläubigen Ahnungen, kühnen Postulaten und sehnsuchtsvollen Hoffnungen geistreich verwoben ist, zu kritisieren. Man kann sich immer hinter die Ausflucht retten, dass die Sprache nur ein dürftiger Ausdruck dessen sei, was gefühlt und gedacht werde und dargestellt werden solle. Ist man aber der Meinung, dass die Ethik in ein Gebiet des Geistes falle, das man auch mit der Sprache durchleuchten könne, so sei es klar, dass wir keine Ethik brauchen können, deren Grundbegriffe aus derjenigen Sphäre hinausweisen, in welcher unsere irdischen Interessen und die Wurzeln unserer durch Sprache ausprägbaren Begriffe liegen. Die Ethik, wie fein sie auch gefasst werde, muss doch immer der Ausdruck menschlicher, irdischer, nachweisbarer Gefühle sein. Eine wissenschaftliche Erklärung ethischer Begriffe, meint Laas, könne nur auf dem Wege genetisch-analytischer Ableitung gewunden werden. In der Ideenlehre Platons sieht er daher nichts weiter als eine durch Abstraktion, Analyse, Kombination, Analogie u. s. w. entstandene Begriffsbildung.

Wie unzureichend Platons Aufstellungen auch erscheinen mögen, so haben sie dennoch das philosophische Denken der Folgezeit beherrscht. Laas findet es für nötig, sich mit den bedeutendsten Erscheinungen dieser Geistesrichtung auseinanderzusetzen.

b) Die Fortbildungen der platonischen Ethik.

Eine, auf Grund biologischer und physikalischer Anschauungen, begriffliche Ausgestaltung erhielt der platonische Terminismus «Natur»,

Digitized by Google

durch Aristoteles. Auch er sah, dem Vorgange des Sokrates und Platons folgend, die Hauptaufgabe der Ethik darin, das höchste Gut zu suchen. Im Gegensatz zu Platon aber, verzichtete er darauf, das Gute in der Welt der abstrakten Ideen zu suchen; es war für ihn, die für Menschen in diesem Leben erreichbare Eudämonie.

Vermittelst des Begriffes «Natur» versuchte er nun der gesuchten menschlichen Eudämonie einen Inhalt zu geben.

Das Wesen, die Natur jedes entwicklungsfähigen Dinges liegt ihm in der Vollendung und Reife seiner eigentümlichen Natur. Alles Lebendigen Aufgabe ist, zu leben und sich zu betätigen, seinem eigentümlichen Wesen gemäss zu betätigen und zwar so vollendet als möglich.

Der Mensch vollendet seine Naturbestimmung in der vollkommenen, ausgereiften Betätigung des spezifisch Menschlichen; dieses spezifisch Menschliche liegt in seiner Vernunft. Der Mensch hat die Aufgabe, die Vernunft in seinem inneren Triebleben wie in dem Verkehr mit den Menschen zur Herrschaft zu bringen. Nur wenn er der Vernunft gehorcht, ist er ganz Er selbst; die Vernunft ist sein eigentliches Selbst.

Die Sittlichkeit stellt sich nach dieser Auffassung, als vollendete Menschennatur in ihrem eigentümlichen Wesen dar. Die Vernunft ist es, die den Menschen vom Tiere scheidet und sie im inneren Triebleben und im Verkehr mit Andern auszuprägen, ist des Menschen ethische Aufgabe. Wer sie erfüllt ist ein vollkommener Mensch und entspricht dem Geschäfte, das die Natur ihm auferlegt hat.

Als das natürliche, abschliessende Zeichen, dass Aller Widerstand der niedrigeren Natur niedergeworfen und die eigentümliche höhere Natur, das eigentliche Selbst zum Siege gelangt ist, bezeichnet Aristoteles die Lust. Aeusserlich stellt sich ihm das pflichtgemässe Handeln als ein Mittleres zwischen zwei fehlerhaften Extremen dar, wie z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit zwischen Knauserei und Verschwendung, doch ist diese Mitte nicht arithmetisch zu nehmen; es kommt jedesmal auf das Notwendige, Richtige und Beste an.

So plausibel diese Moralphilosophie auf den ersten Blick auch scheinen mag, so haften ihr dennoch so viele Widersprüche und Mängel an, dass Laas sie ablehnen zu müssen glaubt. Es gehe durchaus nicht an, meint er, den Idealmenschen als den Zweck der Natur hinzustellen, weil dieselbe Natur, die den Idealmenschen her-

Digitized by Google

vorbringt, auch das Gegenteil davon schafft. Es gibt keine für die sittlichen Fertigkeiten in der Natur bestimmte, eindeutig und fest vorgezeichnete Bahnen. Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind gleich natürlich.

Auch die, dieser Theorie zu Grunde liegende Anschauung, dass die Betätigung der Sittlichkeit in der Mitte zwischen zwei Extremen liege und dass diese Mitte der Naturbestimmung entspreche, ist völlig unhaltbar. Aristoteles verfällt hier in einen Zirkel, auf den wir schon bei Platon stiessen. Auf die Frage nämlich, wer denn dieses nach Umständen wechselnde Mittelmass in jedem Einzelfalle bestimme, muss man nach den Grundlagen der aristotelischen Ethik erwarten, dass dies durch die Natur geschieht, dies treibt aber sofort die andere Frage hervor, wodurch wir diese Naturbestimmung erkennen. Ist nun, wie Aristoteles annimmt, die Vernunft das Kriterium, wodurch die Naturbestimmung erkannt wird, so ist es offenbar, dass wir uns im Kreise drehen. Die Sache steht ungefähr so: Auf die Frage, welches die gute Handlungsweise sei, werden wir an eine durch die Vernunft näher zu bestimmende Mitte zwischen zwei Extremen verwiesen, aber die Vernunft trifft diese Mitte nur, wenn sie nicht durch Schlechtigkeit getrübt ist, denn die Schlechtigkeit verdirbt den Blick für die richtigen Prinzipien und Zielpunkte des Handelns.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit hängt dieser Gedanke an der Voraussetzung der Zusammengehörigkeit von Lust und sittlicher Tätigkeit. In keinem Falle aber kann die Lust das Merkzeichen dafür sein, dass man das von der Natur vorbestimmte Ziel erlangt habe. Die sittlichen Gewohnheiten haben in vielen Beziehungen und Fällen keinen Lustvorzug vor den unsittlichen, und unsittliche Gewohnheiten, wenn sie nur unbehelligt bleiben, können unter Umständen dasselbe oder noch ein grösseres Behagen hervorrufen, als pflichtgemässe und edle.

Trotz der weitreichenden Verwendung, die der Termimus Natur auch nach Aristoteles in der Ethik gefunden hat, ist er für Laas weiter nichts als eine der bequemen Abbreviaturen und Devisen, in welche Parteien und Schulen ihre Grundgedanken zu verdichten pflegen.

Nach Aristoteles waren es zunächst die Stoiker und Epikuräer, die sich dieses Schlagwortes zur Bezeichnung ihrer innerlich grundverschiedenen Normen bedienten. Mit der Herrschaft der neu-

Digitized by Google

platonischen Lehre vom Schauplatze des ethischen Denkens verdrängt, wurde mit dem Eintritt der Renaissance das Wort Natur wieder zum Feldgeschrei erhoben. Man sprach von einer Naturreligion, einem Naturrecht etc. Natürliche Theologie nannten die Rationalisten des vorigen Jahrhunderts die Summe der unabhängig von der Offenbarung gewinnbaren religiösen Dogmen. Natur predigte im Gegensatz zu einigen Ausartungen der modernen Zivilisation J. J. Rousseau, und bis in unsere nächste Gegenwart ist Natur derjenige Termimus, welchen man für das grundlegend Normative gerne in Anspruch nimmt.

Und doch ist Natur weiter nichts als eine Verdichtung anderweit begründeter Gedanken. Es lässt sich mit der Berufung auf die Natur nichts begründen, was nicht anderweit, z. B. durch die Rücksicht auf das allgemeine Beste oder die Gerechtigkeit schon hinlänglich zu begründen wäre. Laas sieht sich deshalb veranlasst, alle jene ethischen Probleme, wo die Natur, sei es nun die Natur des Menschen, die Natur der Dinge und Verhältnisse die sittliche Handlungsweise bestimmen soll, abzulehnen. Wendungen dieser Art, meint er, fördern nichts zu Tage, was nicht auch ohne sie so fest gestanden hätte, wie es jedesmal gerade stand.

Eine tiefe Nachwirkung hat die platonische Ansicht, dass es einen in sich selbst gegründeten, selbst evidenten Vernunftbegriff, eine unveränderliche, ewige Idee des Guten und Gerechten gebe, bei den Engländern Samuel Clarke und William Wollaston gefunden. Sie «fassten die Unsittlichkeit als eine Art von Vernunftwidrigkeit, von innerem Widerspruch, von Verstoss gegen die Logik der Verhältnisse».[1] Die sittlichen Normen sind, nach Clarke, für den unbefangenen und durch Leidenschaften nicht getrübten Blick so augenscheinlich und selbstverständlich wahr, wie der Satz, dass das Ganze grösser sei als der Teil. Das Sittlichgute ist das Schickliche, das folgerichtige. Aehnlich behauptet auch Wollaston, das Sittlichgute ist verbindlich, weil es wahr ist; jede unsittliche Handlung involviert falsche Urteile.

Die Begründung der Moral auf logisch-mathematischem Wege, hält Laas für verfehlt. Das Gute ist nichts abstrakt Theoretisches, bloss Intellektuelles. Ohne Rücksicht auf Gefühle und Interessen ist kein moralischer Impuls zu verstehen. Das, was diese englischen

[1] Kerry: Lit. Nachlass, S. 17.

Digitized by Google

Platoniker die Wahrheit der Dinge nannten, sind nur ihre eigenen ethischen Voraussetzungen, die sie mitbrachten. Die Berufung auf die Vernunft der gegebenen Verhältnisse und die Wahrheit der Dinge schliesst immer schon die Voraussetzung ein, dass nur eine Auffassung der Dinge und Verhältnisse die korrekte, die sittliche ist, was auf eine petitio principii hinauskommt.

Aus demselben Grunde meint Laas auch diejenige Seite der Kantschen Moral abweisen zu müssen, die er als einen Nachklang Wollastonscher Gedanken bezeichnet und welche die Verbindlichkeit des Sittlichguten aus dem Begriff der Allgemeinheit und Notwendigkeit, aus der blossen Form des Gesetzes ableiten will. Die Unsittlichkeit einer Maxime soll nach dieser Lehre dadurch bewiesen werden, dass sie, generalisiert gedacht, in Widersprüche führt. Es ist eine dem Platon und Aristoteles nachgebildete praktische Vernunft, welcher Kant die Herrschaft im Ethischen sichern wollte. Diese praktische Vernunft ist jedoch, wie Herbart gezeigt hat, nur eine logische, denn sie hat für die Richtigkeit vorgelegter Maximen nur das logische Kriterium des Widerspruchs. Eine solche Theorie setzt aber schon vor aller kritischen Reflexion gewisse praktische Notwendigkeiten voraus, die durch etwas anderes als der Form der Allgemeinheit bestimmt sind und woran der Widerspruch einer Maxime hervortreten soll. Nach Kant kann z. B. eine Maxime sich selbst zerstören. Dies kann sie aber doch nur deshalb, weil sie Güter zerstört, die als objektiv wertvoll vorausgesetzt werden. Das logische Verfahren Kants beruht also schliesslich ebenfalls nur auf einer petitio principii und ist zur Begründung der Moral ungeeignet.

Um die Moral abseits der flüchtigen, sinnlichen Lust begründen zu können, war schon Platon eifrigst bemüht gewesen, das Gute mit dem Schönen in Beziehung zu bringen, so dass selbst die spröde Gerechtigkeit von ihm als eine Art von Harmonie gefasst wurde.

Wie alle platonischen Gedanken. hat auch der ästhetische in spätern Zeiten nachgewirkt. Die Hauptvertreter einer ästhetischen Moral sind Lord Shaftesbury und die klassischen Dichter Deutschlands mit Schiller an der Spitze. In ein philosophisches System hat sie Herbart gebracht.

In der Absicht, die Sittenlehre von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Zweifeln unabhängig zu machen, suchte er

Digitized by Google

das Sittlichgute, ohne Rücksicht auf die Frage, « wie viel dadurch könne ausgerichtet werden, »[1] in absoluten, unwillkürlichen und evidenten Geschmacksurteilen über Willensverhältnisse zu fassen. Er stellte in diesem Sinne fünf Ideen auf, die er den ästhetischen beizählt und als harmonisch bezeichnet. Indem sich alle fünf Ideen harmonisch zu einer Einheit ergänzen, soll nach Herbart das Gesamtbild des Sittlichguten herauskommen.

Abgesehen davon, dass die von Herbart geforderte harmonische Ergänzung seiner Ideen, wie Laas nachweist, in Wirklichkeit nicht stattfindet, und dass sie sogar, wie z. B. Recht und Billigkeit, in Konflikt geraten, hält Laas die Aesthetik für durchaus unzulänglich, das Sittlichgute zu umschliessen. Was gut ist unterliegt an erster Stelle andern als ästhetischen Gesichtspunkten. Wenn das Sittlichgute sich zugleich schön und in harmonischen Verhältnissen darstellt, so ist das nur eine mehr oder weniger zufällige Folge und das Entgegengesetzte ist ebenso gut möglich.

Platonisierend nennt Laas auch den Versuch, die sittlichen Anforderungen aus dem Begriff der Ehre abzuleiten, weil bereits Platon dem Menschen einschärfte, dass seine höhere Stellung in der Schöpfung ihm gewisse Ehrenpflichten auferlege.

Die Verfechter dieses Prinzips halten das für gut, für ein Recht und für eine Pflicht, was der persönlichen Würde, den Bedingungen der Selbstachtung entspricht. Alles, was die innere Selbstprüfung zu einem geringschätzigen Urteil veranlassen würde, soll nach ihnen gescheut werden. Aus den verschiedenen, allgemeineren Ehrenpflichten, die sich in dem Individuum schneiden,[2] setzen sich die Anforderungen an das Selbst und die eigene Persönlichkeit zusammen. Es ist einmal diese, einmal jene Seite der Ehre, die unser Handeln lenkt, je nachdem unsere Persönlichkeit von dieser oder jener Seite sich ergriffen findet.

Der originellste und umfassendste Vertreter dieser Theorie ist Kant.

Eine allgemeine menschliche Würde predigend, ist ihm der Mensch ein über alle Erdenwesen hocherhabenes Geschöpf. Er zeichnet sich als Person vor den Sachen als etwas aus, das nicht

---

[1] W. W., S. 387.

[2] Laas unterscheidet z. B. eine allgemeine Menschenehre, eine National-, Standes-, Berufs- und Familienehre etc. Id. u. Pos. II., S. 135 u. 136.

Digitized by Google

als Mittel gebraucht werden darf. Er ist ein vernünftiges, freies Wesen und existiert als Zweck an sich selbst. Seiner menschlichen Würde entsprechend, muss er bestrebt sein, so zu handeln, dass er dieser Würde weder in sich noch in seinen Nebenmenschen zu nahe tritt. Nie darf er andere als Mittel behandeln, noch sich selbst so behandeln lassen. So unheilig der Mensch an sich selbst auch ist, die Menschheit in seiner Person muss ihm stets heilig sein.

Betrachtet man diese Lehre mit kritischem Auge, so findet man, meint Laas, eine gewisse Verwandtschaft mit den teleologischen Anschauungen hervortreten. Was hier Ehre und Würde gebieten, entspricht demjenigen, was auf der andern Seite die Natur der Menschen und Dinge bestimmt. Auch das von der Ehre und Würde abhängige Sollen ist mit der ganzen Willkür subjektiver Ansichten behaftet. Bedarf aber der aus der Ehre und Würde deduzierte Imperativ noch weiterer Begründung, so sind diese Termini, wie wir es bereits von der Natur behaupteten, auch nichts anderes als bequeme Abbreviaturen und Verdichtungen anderweitig begründbarer Gedankenreihen.

Was speziell die Kantsche Auszeichnung des Menschen anbetrifft, so beruht sie auf dem platonischen Versuche, den Menschen radikal vom Tiere zu trennen und auf den höchst zweifelhaften Voraussetzungen, dass der Mensch ursprünglich und spezifisch vom Tiere unterschieden und dass ihn seine Bestimmung über sich selbst, als einen Teil der Sinnenwelt, hinausweise. Beide Voraussetzungen erklärt Laas für falsch. Eine über unsere Sinnenwelt hinausführende Bestimmung erkennt er nicht an und ebenso wenig lässt er einen absoluten Unterschied zwischen Mensch und Tier gelten. Dieser Unterschied besteht nicht in einem ursprünglichen Spezifikum, er beruht vielmehr auf der künstlichen und natürlichen Züchtung, die sprachbegabte Wesen so unerreichbar weit von den bloss lautenden abgetrieben hat.

Innerhalb der platonisierenden Versuche, den Grund des Sittlichguten zu finden, unterscheidet Laas zwei, in ihren Prinzipien und Methoden von einander abweichende Gedankenzüge, die er, nach von Kant entlehnten Termini, die «Heteronomie und Autonomie in der Moral»[1] nennt. Insofern die bisher besprochenen Standpunkte dem Menschen ein äusserlich Gegenüberstehendes als

[1] Id. u. Pos. II, S. 141.

Norm für ihn aufrichteten, sind sie als mehr oder minder heteronom zu bezeichnen. Ihnen gegenüber stehen jene Versuche, wo von dem eigenen Inneren des Menschen ausgegangen und von dort aus das ewig gültige Gesetz des Handelns gesucht wird. Die Autonomie besteht nach dieser Richtung darin, dass neben den natürlichen Trieben und Begierden eine ihnen übergeordnete, imperative Stimme in uns angenommen wird, welche selbstherrlich unserm Handeln die Norm vorzeichnet. Dieses innere Gesetz des Selbst wird verschieden abgeleitet und bezeichnet. Als die wichtigsten Auffassungen bezeichnet Laas:

1. den moralischen Sinn oder Instinkt,
2. das Gewissen,
3. die praktische Vernunft.

Der Hauptvertreter eines moralischen Sinns ist der Begründer der schottischen Schule: Francis Hutcheson. Wie der Mensch äussere Sinne hat, um die sinnliche Welt wahrzunehmen, lehrt er, so hat er einen innern Sinn als Vermögen, die Schönheit der Regelmässigkeit, Ordnung und Harmonie wahrzunehmen. Ein Teil desselben ist der moralische Sinn, welcher den Unterschied zwischen Gut und Böse gibt.

Eine erheblich grössere Anerkennung als allgemeinverbindliche Norm, geniesst das Gewissen. Selbst diejenigen, meint Laas, welche sonst der Lehre von den angeborenen Ideen sehr abgeneigt sind, betrachten die Stimme des Gewissens als ursprüngliches und untrügliches Gesetz. Die Vertreter einer solchen Theorie berufen sich auf ein Heiliges und Ursprüngliches in uns, das unsere Handlungen leitet und richtet. Sie stellen das Gewissen als einen ehrfurchtsgebietenden Herrn hin, der zwar, weil unserm Bewusstsein angehörig, uns selbst als autonom erscheinen lässt, uns als Sinnenmenschen aber gleichwohl wie einer fremden, übersinnlichen Macht unterwirft.

Die Anfänge dieses Faktors der Sittlichkeit, lassen sich bis auf Sokrates zurückleiten, doch hat keiner von allen Anhängern einer Gewissenstheorie, einen so reichhaltigen und ausgiebigen Gebrauch davon gemacht, wie Kant, der uns deshalb in erster Stelle beschäftigen muss.

Das Gewissen ist ihm das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes, vor welchem sich die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen, ein innerer Richter, von welchem der Mensch in

Digitized by Google

Respekt gehalten wird. Das Gewissen ist nach ihm, eine ursprüngliche, unverlierbare Anlage, dem Wesen des Menschen einverleibt. Ihm zu entfliehen sei nicht möglich, denn es folge dem Menschen, wie sein Schatten. Das Gewissen kann niemals irren und braucht darum keinen Leiter. Es ist autonom, denn «sein Geschäft ist ein Geschäft des Menschen mit sich selbst», es wird aber vom religiösen Menschen als theonom vorgestellt.

Indem Laas zur Kritik der autonomen Moral schreitet, macht er von vornherein auf den wichtigen Unterschied zwischen «ursprünglicher und angebildeter, erworbener Autonomie»[1] aufmerksam. Ursprüngliche Autonomie ist eine solche, wo ein inneres Gesetz des Selbst die Interessen des handelnden Individuums bestimmt. Dabei ist es möglich, dass ein ursprünglich von aussen kommendes, hetoronomes Gebot, allmählich als autonomer Imperativ erscheint, indem er unsern Willen und Charakter dermassen durchdringt und gewinnt, dass wir mit Freuden tun, was wir sollen. Einen solchen Zustand nennt Laas erworbene Autonomie.

Betrachtet man nun den von Hutcheson eingeführten moralischen Sinn etwas näher, so findet man, dass der moralische Unwille und Beifall nach Völkern und Zeiten, nach Ständen und Umständen, nach Geschlecht und Familie mancherlei Verschiedenheiten in der Qualität der Objekte zeigt, auf die er fällt. Man kann sich daher nur schwer des Verdachtes erwehren, meint Laas, dass die Autonomie, mit welcher der moralische Instinkt sich äussert, doch nur eine erworbene ist. Das moralische Gefühl ist die Resultante vielseitiger, ganz und halb unbewusst zugetragener Eindrücke. Es ist zum grossen Teil in blinden Einflüssen des äusseren Lebens, in ererbten Dispositionen begründet, die selbst wieder auf Erwerbungen unserer Voreltern ruhen. Die Ursprünglichkeit, die dem moralischen Sinn nachgerühmt wird, kann Laas nicht zugestehen. Es trägt, wie dies beim Ehrbewusstsein, einer Spezialform des moralischen Gefühls, besonders zu beobachten ist, so sehr die Farbe der Umgebung, dass über seinen hetoronomen Charakter kein Zweifel sein kann. Wie die ästhetischen, ist auch das moralische Gefühl ein Produkt der Kultur und der Erziehung und wie alle Produkte dieser Art, von der Vergangenheit abhängig, umbildbar und zerstörbar.

Was Laas gegen die Autonomie des moralischen Sinns einwendet, gilt auch vom Gewissen.

[1] Id. u. Pos. II, S. 142.

Digitized by Google

Schaut man näher zu, sagt Laas, so ist eins sofort klar, nämlich, dass diese göttliche Stimme an verschiedenen Orten und in verschiedenen Zeiten nicht bloss Verschiedenes, ja Widersprechendes und Unvereinbares gebietet, sondern dass sie sogar Bedenkliches und Verwerfliches fordert, dass sie also irren kann. Eine solche Wandelbarkeit und Irrtumsfähigkeit des vermeintlich Heiligen, muss aber den Glauben an eine ursprüngliche Autonomie erschüttern. Die Mittel, durch welche das Gewissen trotz seiner Irrtumsfähigkeit zu einem ehrwürdigen und vermeintlich ursprünglichen Faktor des menschlichen Seelenlebens wird, sind für Laas jene, die den Respekt und den Schein der Urwüchsigkeit zu erzeugen pflegen, nämlich: Anbildung und Vererbung. Gebote, welche von frühester Jugend an, als absolut verbindliche Normen entgegengeführt werden, deren Zuwiderhandlung mit Strafen fortwährend bedroht ist, werden dem Individuum zur zweiten Natur, so dass es ohne Murren tut, was es soll. Durch religiöse Stimmungen entsteht auch noch eine theonome Form des Gewissens und was in moralischer und religiöser Form anerzogen ist, erscheint, wenn es sich früh genug befestigt hat, wie angeboren. Für Laas ist das Gewissen ein erworbenes Gesetz, dessen Ansprüche letzten Grundes auf Heteronomie beruhen.

Um das Sittlichgute als etwas absolut Gültiges zu fassen, eignete sich die Vernunft viel besser als die bisher besprochenen Potenzen, welche sich mehr oder weniger als relativ und variabel erwiesen haben. Es war daher ein Fortschritt, dass Kant von dem moralischen Sinn der Engländer zur Kritik der praktischen Vernunft überging.

Die Autonomie der praktischen Vernunft ist bei Kant ein Correlat seiner transzendentalen oder intelligiblen Freiheit. Achte man nur auf die Erfahrung, meint Kant, so erscheine das menschliche Handeln durch die Vergangenheit und die jeweiligen Reize determiniert. Die Handlungen des Menschen sind für alle Zukunft prädeterminiert und das Freiheitsbewusstsein ist eine Täuschung. Dieser Konsequenz suchte Kant mit dem Aufgebot aller Kräfte zu entrinnen.

Hinter dem Naturmechanismus und der Fatalität der Handlungen, wie sie die Erfahrung zeige, liege für eine nicht sinnliche, für eine intellektuelle Anschauung freie Kausalität, wirkliche Spontaneität des Subjekts. Der Mechanismus hafte nur der Erscheinung unter Zeitbestimmungen an. Dem sinnlich-empirischen Subjekt müsse

Digitized by Google

man, unter dem Gesichtspunkt der Idealität der Zeit, ein Subjekt an sich selbst gegenüber denken; dieses ist frei. Dieser intelligiblen Freiheit korrespondiert das unbedingt verbindliche Gesetz, das absolute: Du sollst!

Da aber die Materie des praktischen Gesetzes niemals anders als empirisch gegeben werden kann, so muss neben der Autonomie des Willens auch noch der empirische Wille, als der andere Bestandteil des Willens, herangezogen werden. Erst durch die Verknüpfung dieses zweiten, sinnlichen Prinzips mit der Autonomie des Willens, gewinnen wir den wahren Grundsatz der Moral. Der freie Wille muss aber als von empirischen Bestimmungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein, da aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben enthalten ist als die gesetzgebende Form, so ist diese, soferne sie in einer Maxime enthalten ist, das einzige, was, nach Kant, einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann. Der oberste Grundsatz der Moral ist also: «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann».

Auch die von Kant für die Rettung und Begründung der sittlichen Verantwortlichkeit ersonnenen Hilfsmittel hält Laas für unzureichend. Was den Kantschen Anspruch anbetrifft, die Unsittlichkeit einer Maxime daran zu erkennen, dass sie generalisiert, in Widersprüche verwickle, so setzt er, wie bereits oben bemerkt wurde, diejenigen realen Bedingungen des Lebens voraus, die an sich wertvoll sind, so dass ihnen nicht widersprochen werden darf. Ein weiterer Irrtum Kants liegt für Laas darin, dass sein moralisches Gesetz die Unterschiede des Talents und der Lebensstellung fast gar nicht berücksichtigt; sein moralisches Gesetz trifft nur die allgemeinsten Menschenpflichten und verabsäumt die Gliederung und Spezialisierung der Lebensaufgaben. Wenn Kant ferner für seine intelligible Freiheit die Zeit völlig abstreift, so ist zu bedenken, dass für unsere Handlungen das Schema der Zeit sich nicht entbehren lässt, auch ist gar nicht abzusehen, was eine ausserhalb der Zeit gesetzte Handlung für die Praxis bedeuten soll. Wenn mit der Freiheitslehre ein praktisches Bedürfnis befriedigt werden soll, so muss sie im Rahmen der praktischen Voraussetzungen bleiben.

Aus dem Kantschen Gedankengang ergibt sich für Laas als einzige Tatsache nur das Bestreben, um von den Irreleitungen des Egoismus loszukommen und möglichst gerecht zu urteilen, sich an

Digitized by Google

die Stelle des andern zu setzen und umgekehrt, was, auf eine Formel gebracht, durch das Grundgesetz der praktischen Vernunft ausgedrückt werden kann. Diese Formel ist aber nicht in irgend einer ursprünglichen Vernunft gegründet, sondern in den durch die Entwickelung der Kultur erworbenen und gezeitigten Solidaritäts- und Gerechtigkeitsgefühlen.

Mit der Kritik der praktischen Vernunft beschliesst Laas seine Besprechung der platonischen und platonisierenden Versuche, die menschlichen Handlungen mit lustfremden, objektiven oder subjektiven Normen a priori zu regeln.

Alle diese Versuche muss er als misslungen betrachten und ablehnen. Die Hereinziehung eines jenseitigen Lebens, oder die Meinung, dass sittliche Ideale nur für auserlesene Zirkel seien,[1] kann der Positivist nicht billigen. Das Sittlichgute muss in allen Ständen und Berufen seine Heimat finden und eine Moral für dieses Leben muss mit Motiven operieren, die im Diesseits ihre Wurzel haben. Den Wert von Lust und Unlust sucht der Platonismus durch Normen zu regulieren, die ausserhalb der Lust ihre Begründung finden sollen. Dieselben liegen ihm entweder in der objektiven Natur der Dinge oder in subjektiven Dispositionen begründet. Diese regulierenden Ideen erwiesen sich aber als Ausflüsse der Willkür oder hielten die perhorreszierte Lust doch irgendwie versteckt oder sie waren inhaltsleere Formen, Schemata von sittlicher Indifferenz und praktischer Ohnmacht. Der von den Platonikern eingeschlagene Weg sei verfehlt, meint Laas. Man müsse von der Ueberzeugung ausgehen, dass die sittlichen Normen in ihrem Ursprung wie in ihrer Anwendung die Beziehung auf menschliche Lust und Unlust, auf menschliche Bedürfnisse und Begierden beibehalten müssen. Allen Dingen entstehe ihr Wert nur durch die Beziehung, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben, ohne diese Beziehung aber, an sich, sei nichts wertvoll.

---

[1] Schiller: Briefe über ästh. Erzieh. Br. 27.

Digitized by Google

2. *Kritik der antiplatonischen Ethik.*

a) Die Moral des wohlverstandenen Interesses.

Der platonischen «Ideen-Moral» stand schon frühzeitig eine «Interessen-Moral»[1] gegenüber. Indem sie es versucht, durch klug rechnendes Eigeninteresse diejenigen Normen zu begründen, die als sittliche zu gelten hätten, berührt sie nur nachweisbare, begreifliche und natürliche Strebungen. Sie lässt keinen Wert als selbstverständzu ausser der Lust und der Schmerzlinderung und knüpft — im Gegensatz zu den platonisierenden Versuchen — an eine wirklich ursprüngliche Autonomie an, nämlich den Drang, möglichst frei von Unlust und glücklich zu sein.

Als Hauptvertreter dieser antiplatonischen Interessen-Moral, können Epikur und seine Schule und Jeremy Bentham gelten, während ihr der Franzose Helvetius mit der Bezeichnung «intérêt bien entendu» (wohlverstandenes Interesse), den treffendsten Namen verlieh.

Von der Tatsache ausgehend, dass jedes fühlende Lebewesen ursprünglich die Lust als ein Gut schätze und den Schmerz als ein Uebel verabscheue, hielt es Epikur als eine Anweisung der Natur, dass jene zu erstreben und dieser zu fliehen sei. Lust solle man nur aufgeben, lehrte er, um grössere dafür zu erlangen und Schmerzen müsse man auf sich nehmen, um grösseren zu entfliehen.

Als die notwendige Vorbedingung alles Lebensgenusses, erschien ihm die Gesundheit. Um sie zu erhalten, muss man heftige Affekte, wüste Leidenschaften und sinnliche Ausschweifungen vorsichtig vermeiden. In gleicher Weise versuchte Epikur auch die antiken Kardinaltugenden seiner philosophischen Vorgänger, die Klugheit (*φρόνησις*), Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) und Tapferkeit (*ανδρεια*) zu begründen. Sie erhalten ihren Wert nur durch die Lustfolgen, welche sie begleiten und durch die Schmerzfolgen ihres Gegenteils. Der Grundgedanke seiner Theorie ist, dass alle Immoralität ein schlechtes Geschäft mache. Wer daher einsichtsvoll genug ist, um alle Folgezusammenhänge der Handlungen richtig zu übersehen und für sein Tun zu beherzigen, kann unmöglich anders als im Sinne der anerkannten moralischen Vorschriften handeln.

Eine Fortbildung hat die epikureische Moralphilosophie durch den Engländer Jeremy Bentham erfahren. Nach dem Vorgang des

---

[1] Kerry: Lit. Nachlass, S. 20.

Digitized by Google

Helvetius, dachte er sich die Privat-Ethik im Zusammenhang mit der Sozialpolitik und Gesetzgebung und die Solidarität der sozialen und egoistischen Interessen immer vollkommener klar zu legen, war der Hauptgegenstand seines Nachdenkens.

Trotzdem der soziale Gesichtspunkt bei Bentham oft als der bevorzugte und ausschliessliche erscheint, so ist er dennoch weit davon entfernt ein Anhänger des modernen wohlwollenden Despotismus zu sein. Das wohlverstandene Eigeninteresse muss nach ihm, mit dem wahren Interesse der Gesellschaft zusammenfallen, denn ohne kräftige Verfolgung des eigenen Wohls seitens der Individuen, wäre die Gesellschaft selbst schon lange zu Grunde gegangen.

Die Möglichkeit, wie soziales und individuelles Interesse koinzidieren können, sucht Bentham durch die freudesteigernden Wirkungen des Mitgefühls und Wohlwollens gegen Andere, zu erklären. Es war ein Fehler der Alten, meint er, dass sie das Wohlwollen und den Hochgenuss, den die Sympathie gewährt, unterschätzt haben. Eine Lust, die ich für mich allein empfinde, ist dürftig gegen die, welche um all die Reflexe vermehrt wird, die mir aus der Teilnahme Anderer entgegenstrahlen. In einer Gesellschaft, die durch gegenseitige Zuneigung verbunden ist, wird das Uebel seltener und das wirklich eingetretene erträglicher. Das sittliche Handeln ist also die klügste Rechnung, das beste Geschäft, denn es ist das wahrscheinlicherweise lustproduktivste.

Wiewohl diese Theorien sich durch einige gelungenen psychologischen Analysen auszeichnen, so bezeichnet sie Laas als in ihren Hauptpunkten verfehlt. Wenn Epikur z. B. behauptet, dass man die eigene Glückseligkeit am sichersten erlange, wenn man alles Unrecht meidet und seine Pflicht tut, so muss wohl zugestanden werden, dass dies in vielen Fällen zutrifft. Ebenso richtig und den Tatsachen entsprechend aber ist es, dass nicht Jeder dahin sich gewöhnen kann, mit Freuden zu tun, was er soll. Die Gewissensunruhe ist allerdings eine quälende Pein, aber der verstockte Bösewicht fühlt sie nicht und die Gewissenslosigkeit bringt nicht immer zu Falle. Es wird auch niemals möglich sein, volle Garantie zu schaffen, dass der würdigste Charakter das höchste Glück geniesse. Die Zahl derer, die durch die Anforderungen der landläufigen Moral äusserlich und innerlich unglücklich werden, ist eine sehr beträchtliche. Die Pflicht fordert unzählige Opfer, die sie nicht von Fall zu Fall durch entsprechende Aequivalente vergüten kann. Auch deckt sich

Digitized by Google

das, wozu das wohlverstandene Interesse antreibt, nur unvollkommen mit dem, was die Pflicht gebietet. Wenn z. B. die interessierte Klugheit die Gesundheit zu erhalten sucht und darum sinnliche Ausschweifungen scheut, so fordert andererseits die Moral unter Umständen, dass man nicht bloss die Gesundheit, sondern selbst das Leben aufs Spiel setze.

Was die Benthamsche Theorie anbetrifft, so sei es notwendig, meint Laas, die Seite der allgemeinen Nützlichkeit von der des wohlverstandenen persönlichen Interesses zu trennen. Der ersteren sei nämlich so gut wie gar nicht beizukommen, denn gegen eine Ansicht, dass unsere Handlungen der Gesellschaft so nützlich als möglich sein müssen, lässt sich gewiss nichts einwenden. Schwächer fundiert ist hingegen das Prinzip der selbstinteressiert rechnenden Klugheit. Zunächst ist der Kalkül, wie ihn Bentham postulierte undurchführbar, weil dieselben Objekte nicht bloss in verschiedenen Individuen, sondern auch in demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen, die verschiedensten Gefühle hervorrufen. Der heraklitische Fluss, der Platon so sehr erschreckte, spielt hier so kräftig mit, dass sich die Werte während der Rechnung selbst ändern würden.

Eine andere Schwäche des Benthamschen Systems besteht für Laas in der Voraussetzung, dass man allgemein den Wert der Menschenfreundlichkeit zu schätzen wisse, oder dass es möglich sei, jede menschliche Seele dahin zu belehren, diesen Wert zu fühlen und anzuerkennen. Die Empfänglichkeit für dieses Gefühl ist aber durchaus nicht so natürlich wie der Eigengenuss. Bentham kann dem Kalt- und Hartsinnigen ebenso wenig von dem Glück der Liebe überzeugen, wie es Epikur gelingen wird seine Gerechtigkeit dem Bösewicht aufzureden.

Ein weiteres Argument, das gegen die Moral des wohlverstandenen Interesses spricht, erblickt Laas endlich in der Form, mit der jedes sittliche Gebot auftritt. Alle ernste Pflicht, sagt Laas, tritt auf mit einem kategorischen: Du sollst! Den Eingebungen der Klugheit diese Formulierung zu geben ist unmöglich. Sie können nur als Ratschläge auftreten, nicht als Befehle; hypothetisch werden sie sein, nicht kategorisch. Die Moral, so folgert Laas, muss also entweder aufhören mit ihrem: Du sollst! oder die Klugheitsmoral ist nicht die echte.

Digitized by Google

Wenn nun allerdings konsequente Egoisten das Erstere behaupten, so entscheidet sich Laas für das Letztere. Es ist nicht möglich, meint er, dass die ganze bisherige Geschichte in ihren moralischen Wertschätzungen und Formulierungen einer so ungeheueren Verirrung und Selbsttäuschung unterworfen gewesen sei. Er ist vielmehr davon überzeugt, dass sie, trotz allen Irrtums immer das Richtige im Auge gehabt und in den meisten Fällen auch getroffen habe und so bleibt er denn auch dem Pflichtbegriff und dem Du sollst! verbunden.

Digitized by Google

Digitized by Google

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band LVIII.
Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

David der Philosoph

Von
Dr. Missak Khostikian.

BERN
Buchdruckerei Scheitlin, Spring & Cie.
1907.

Digitized by Google

DEM HOCHVEREHRTEN HERRN

PROF. DR. KARL MARTI

VOM VERFASSER

IN AUFRICHTIGER HOCHACHTUNG UND DANKBARKEIT

GEWIDMET

Digitized by Google

Inhaltsangabe.

I. Kapitel. Der Philosoph David in der armenischen Überlieferung.

A. Einleitung: Das Davidproblem in der Gegenwart 1

B. Zusammenstellung der uns aus den armenischen Quellen zufließenden Nachrichten über den Philosophen 1

C. Aufzählung der unter dem Namen des Philosophen David uns überlieferten Schriften 6

D. Versuche einiger armenischer und europäischer Gelehrten, aus dem überlieferten Material eine Biographie des Philosophen zu konstruieren . . 8

E. Kritische Untersuchungen über die armenischen Quellen dieser Überlieferung 10

F. Das Resultat: Es hat im sechsten Jahrhundert ein Theologe David aus der Provinz Hark, ein Vertreter der philonisch-christlich-monophysitischen Weltanschauung, gelebt 22

II. Kapitel. Der griechische Philosoph David.

A. Die Frage nach der Entstehung der wichtigsten philosophischen Schriften Davids in griechischer und armenischer Sprache 25

B. Vergleichung der beiden Texte, um ihr Verhältnis zu einander festzustellen 27

C. Die Art und der Charakter der schriftstellerischen Tätigkeit eines griechischen Schülers oder Interpolators des Philosophen 37

D. Der Armenier David, der Theologe, der Grieche David, der Philosoph, und der Schüler des letzteren: ihr Verhältnis zu einander 42

E. Der Philosoph David in der griechischen Überlieferung 52

F. Das Resultat: David ist ein griechischer Philosoph, Schüler des jüngeren Olympiodor, aus dem sechsten Jahrhundert, ein Anhänger des alten Glaubens 53

Digitized by Google

III. Kapitel. David als Philosoph.

A. Sein Hauptwerk und dessen Inhalt 61
B. David als neuplatonischer Kommentator der logischen Schriften des Aristoteles 71
C. Verschiedene Beurteilungen des Philosophen seitens der armenischen und europäischen Gelehrten 74
D. Die Abhängigkeit des Philosophen von Ammonius und Olympiodor . 76
E. Das Resultat: David ist das letzte und unbedeutendste Glied der heidnisch-neuplatonischen Schule in Alexandrien 79

Digitized by Google

I.

Der Philosoph David in der armenischen Überlieferung.

Der gefeierte armenische Philosoph David ist oft von verschiedenen Gelehrten zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht worden; aber trotz ihrer vielen Bemühungen ist er zurzeit noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Er stellt der Wissenschaft Probleme, die noch auf eine Lösung warten. In diesem Sinne hat sich A. Busse in dem Vorwort seiner griechischen Ausgabe der philosophischen Schriften Davids geäußert:[1] Männer, die mit der armenischen Literatur vertraut sind, sollen die Wolken, die die Werke Davids bedecken, zerstreuen, um den ruhmvollen armenischen Philosophen durch die Fackel der europäischen literar-kritischen Wissenschaft zu beleuchten. Derselbe Byzantolog will abwarten, „bis uns über den Armenier David, sein Leben und Wirken, namentlich über die Dauer seines Aufenthaltes in Griechenland, wo er vielleicht Vorträge gehalten hat, und über seinen philosophischen Unterricht in der Heimat, wo er seine Schüler jedenfalls in die griechische Literatur einführte, vielleicht sogar Vorträge in der griechischen Sprache hielt, genauere und zuverlässigere Nachrichten aus den armenischen Quellen zufließen".[2] Demgemäß wollen wir zunächst die in der armenischen Literatur vorhandenen Nachrichten, die sich direkt oder indirekt auf das Leben und Wirken Davids beziehen, hier aufzählen, um nachher nach dem geschichtlichen Kern dieser Überlieferung zu fragen.

Die älteste Erwähnung des Philosophen David stammt aus dem achten Jahrhundert. Es ist allerdings von einem Theologen

---

[1] Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium. Ed. A. Busse Berlin 1904, p. V. Wir zitieren das Buch in der Folge mit „Gr. Ausg."

[2] A. Busse: Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius. Berlin 1892, p. 19. Wir zitieren fortan mit „Neupl. Ausl."

und Philosophen David im siebenten Jahrhundert bei dem Geschichtsschreiber desselben Jahrhunderts Sebeos die Rede,[1] aber er ist von keinem Schriftsteller oder Chronisten mit dem Philosophen David identifiziert worden. Der Schriftsteller des achten Jahrhunderts, bei dem wir zum erstenmal den David erwähnt finden, ist Stephanus aus Sünik, ein überzeugter Monophysit, der in seinem kleinen Aufsatz „Über den unverwesbaren Körper“ ein kleines Zitat mit der Angabe „Դաւիթ Հարքացի ասէ“ anführt.[2] Eine genauere Nachricht von unserem Philosophen haben wir bei dem armenischen Geschichtsschreiber Stephanus Asoghik, gestorben in dem ersten Decennium des elften Jahrhunderts,[3] in seiner Weltgeschichte, wo es heißt: „In dieser Zeit (d. i. in der Mitte des fünften Jahrhunderts) kehrte Mambre, der Bruder von Moses, den man für den dritten Philosophen in Armenien hält, nach Armenien zurück; mit ihm war auch David, der Jünger Moses, aus der Provinz Hark von dem Dorfe Herian“.[4] Ein anderer den Armeniern wohl bekannter Schriftsteller Gregor Magistros, gestorben 1058, erwähnt den Philosophen und einige seiner Schriften in einem Brief an seine Schüler Barsegh und Elische[5], woraus wir ersehen, daß zu jener Zeit viele Schriften Davids in Armenien ver-

[1] Sebeos. Konstantinopel 1851, p. 119.

[2] Ararat. Walarschapat 1902, p. 369. Es ist ein Irrtum, wie G. Ter-Mkrtitschian ebenda richtig bemerkt, wenn Conybeare (Anecdota Oxoniensia p. VIII) dies Zitat: „Որդ թէ զինչ է բնութիւն մարդոյ յառակաւէս ուսաք ի Դաւթայ եռամեծէ, այն որ ընդդէմ ակադեմեացն և Պիւռհոնեցւոց զինակայէ քաջապէս, որք ջանային եղծանել զգոյութիւն խնամատարութեան“ diesem Schriftsteller zuschreibt. Wir finden es bei dem Schriftsteller Stephanus Orbelian aus dem XIV. Jahrhundert in dem Buche „Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց“, geschrieben ums Jahr 1302.

[3] Vgl. Garekin Sarbanalian: Histoire littéraire de l'Arménie ancienne, Siècle IV—XIII. Venedig 1897, p. 551. Wir zitieren das Buch einfach mit dem Verfassernamen „Sarbanalian“.

[4] Stephanus Asoghik. Weltgeschichte. Petersburg 1885, p. 80 „Յայսմ ժամանակի Մամբրէ եղբայր Մովսիսի, զորմէ ասեն երրորդ գոլով ի փիլիսոփայս դառնայր ի Հայս և Դաւիթ աշակերտ Մովսիսի ի Հարք գաւառէ ի Հերեան գեղջէ.

[5] Vgl. V. Langlois: Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros. Journal Asiatique VI. Ser. Tom. XIII, p. 4 ff.

„Այսորիկ ոչ են մեզ բռնալի ի հեռաստանէ խնդրել. քանզի տրամաբանութիւնքս այս վաղ ուրեմն պատահեալ մեզ, մինչ տակաւին պատանեակ եղելոյ.“ Cod. arm. p. 4. München.

Digitized by Google

breitet waren. Im zwölften Jahrhundert hat der armenische Patriarch Nerses Clajensis, auch der Anmutige genannt[1], einige kleine Schriften, angeblich von David, kommentiert. In dem Kommentare der an das Kreuz gehaltenen Festrede „Erhebet hoch“ berichtet er uns, daß Sahak und Mesrop[2] ihre Schüler, unter ihnen auch David, nach Athen geschickt haben. Nachdem der Letztere sieben Jahre dort studiert hatte, soll er diese Rede als seine Inauguralrede vor dem Kreuz gehalten haben.[3] In einem in Versen verfaßten Rätsel schreibt derselbe Patriarch: „es war ein Philosoph in Athen, er war Armenier; er hat eine gewaltige Rede gehalten, worauf alle Gelehrten in Angst gerieten“.[4] In dem Kommentare zu dem kleinen Schriftchen „Alles Übel ist bedauernswert“[5] macht derselbe Kirchenfürst folgende Notiz: „Wir nennen diejenigen ‚Philosophen‘, die in der Musikkunst vollkommen sind, so wie David, der nicht nur Philosoph war, sondern auch unfehlbar und vollkommen in den göttlichen und auswärtigen Lehren, weswegen er auch Unbesiegt genannt wird, was seine Ehre kund gibt“.[6] Ein zeitgenössischer Chronist dieses Patriarchen, Samuel von Ani, schreibt: „David blühte ums Jahr 490“.[7] Ausführlicher berichtet uns über den Philosophen der kirchliche Schriftsteller Gregor Abassohn, gest. 1221, in seinem Buche „Liber causarum“.[8] Nach ihm haben Sahak und Mesrop viele Schüler nach Byzanz, Athen, Alexandria und in die syrische Gegend geschickt, unter denen auch unser Philosoph David sich befand; seine Studiengenossen waren Moses von Khorene, Garnik, Eznik, Mambre, Korium u. a. Zur Zeit des armenischen Patriarchen Giüd habe David die Rede an

---

[1] F. Nève: le patriarche Nersès IV. dit Schnorhali, l'Arm. Chrét. p. 269 ff.

[2] Über diese Kirchenväter vgl. A. Abeghian: Vorfragen der Entstehungsgeschichte der arm. Bibelübersetzung. Marburg 1906, p. 25—34.

[3] Sarbanalian p. 319. Vgl. auch Neumann: Mémoire sur la vie et les ouvrages de David, philosophe arménien du V^e Siècle de notre ère, et principalement sur ses traductions de quelques écrits d'Aristote, p. 66 Journal Asiatique. Paris. III Tom. 1829. Fortan zitieren wir: „Mémoire“.

[4] Sarb. p. 317.

[5] Opera ex Armenio in Latinum conversa (Venet. 1833) II p. 13—32.

[6] Das philosophisch-grammatische Wissen heißt bei den Armeniern vielfach „Die Auswärtige Lehre“.

[7] Samuel von Ani, ein Chronist im XII. Jahrh. Vgl. die latein. Ausgabe „Samuelis presbyteris Aniensis“. Mailand 1818, p. 48.

[8] „Liber causarum“ = *Գիրք պատճառաց* ist nur handschriftlich vorhanden, vgl. Taschian: Catalog der arm. Handschriften in der Mchitharisten-Bibliothek zu Wien. 1891. (Fortan zitieren wir „Catalog“) p. 213.

Digitized by Google

das Kreuz gehalten. Derselbe Schriftsteller erzählt uns dann über die Entstehungsgründe der bekanntesten philosophischen Schrift, der „Definitionen“, folgendes: David habe während seines Aufenthaltes in Athen die Meinungsverschiedenheiten und Zänkereien unter den Philosophen kennen gelernt und durch dieses Werk sie teils zu widerlegen, teils miteinander zu harmonisieren versucht. Nach einem zweiten Bericht soll er von diesen Zänkereien in Armenien gehört und dies Buch zu demselben Zweck verfaßt und nach Griechenland geschickt haben, um die Streitenden zu versöhnen, ohne dabei vergessen zu haben, sein Werk auch ins Armenische zu übertragen. Er habe aber hier seinen Namen nicht unter sein Werk gesetzt, denn das stolze armenische Volk wollte die Lehre seiner Meister nicht annehmen. „Er hat den Namen nicht hingesetzt, damit man ihn nicht umbringe, oder damit man ihn nicht erkenne und hoch verehre. Wenn aber unter dem Werke „Erhebet hoch“ seine Unterschrift steht, so hat man sie nachträglich hinzugesetzt. Zu jener Zeit hat man die „Definitionen“ nicht getroffen; auch später hat man keine Sorge getragen, seinen Namen hinzuzusetzen. Er hat vier Bücher geschrieben: „Erhebet hoch“, „Die Definitionen“, „Kommentar zur Grammatik“, „Das Notwendige (χρῆ)“. Es gibt aber andere Abhandlungen von ihm. Er hat fünftens noch „Über die Veranlassung der Psalmen“ geschrieben. Und weil niemand nach den Büchern Verlangen trug, hat er sonst keine Bücher geschrieben.“[1] Ein armenischer Kommentator der „Definitionen“, Arakel Sünetzi, schreibt: „David hat 1) „Die Definitionen“, 2) „Erhebet hoch“, 3) χρῆ, 4) einen Kommentar zur Grammatik und 5) Kommentare zu Porphyr und Aristoteles geschrieben“. In der Folge gibt er auch die Gründe an, warum diese Werke in Armenien keine gute Aufnahme gefunden haben. „Erstens, sagt er, weil nach dem religiösen Kriege der Vardaniter die Armenier verbittert waren und alles seinen Wert verloren hatte. Zweitens, weil keine Gelehrten mehr da waren. Drittens, weil alle von ihm gescholten wurden. Das zog ihm Feindschaft und Verachtung zu; so ging er nach Georgien, wo er bis zu seinem Tode blieb. Viertens, weil die Armenier ohne Führer blieben und niemand da war, der ihm Achtung zollte“.[2]

Die Verfasser der von uns bis jetzt angeführten Berichte und ihre Zeit sind bekannt; nun müssen wir aber hier ein Buch nennen,

---

[1] Sarb. p. 320 ff. [2] Sarb. p. 322 Anm. 1.

Digitized by Google

das für uns von größter Wichtigkeit ist, dessen Verfasser und Entstehungszeit uns jedoch nicht gut überliefert ist. Dies Buch heißt „Գիրք էակաց“ „Buch der Wesen“.[1] Daraus erfahren wir folgendes: Auf Einladung des Kaisers Theodosius geht David mit seinen vier Studiengenossen Moses von Khorene, Mambre dem Gelehrten, Abraham dem Redner und Paulus, nach Konstantinopel, um dort in dem Patriarchat zu Konstantinopel Griechisch zu lernen und dann die Bibel aus dem Griechischen ins Armenische zu übersetzen. Nach einiger Zeit schickt der Kaiser den David nach Armenien und bestellt ihn zum Aufseher über die neuangelegten Festungen um die Stadt Garni,[2] nicht weit von Erivan. Nachdem David dort seine Mission erfüllt hat, kehrt er nach Konstantinopel zurück, um mit Erlaubnis des Kaisers nach Athen zu gehen. Er studiert dort mit seinen vier Studiengenossen und mit den großen kappadozischen Kirchenvätern, die ihn, nachdem er gute Fortschritte gemacht hat, auffordern, in der philosophischen Schule zu Athen zu dozieren. David nimmt diesen ehrenvollen Auftrag an, und so bleibt er 30 Jahre in Athen. Er nimmt dann Teil an dem Konzil zu Ephesus (431), wo er sich in eine Disputation mit Nestorius einläßt. Nach dem Schluß des Konzils schickt ihn der Kaiser samt seinen Landesgenossen, reich beschenkt mit Kostbarkeiten und Büchern, nach Armenien zurück. Es waren kirchliche Bücher, die sie übersetzt hatten. Sie finden aber ihre Landsleute im Kampfe mit den Persern auf Leben und Tod. Moses verstellt sich als Bettler, David und die anderen setzen ihre Reise fort. Sie werden aber alle von dem damaligen armenischen Patriarchen Giüd erkannt und ehrerbietig aufgenommen. Darauf verfaßt David „Die Definitionen“ und einen Kommentar zur Grammatik. Es wird ihm und seinen Studiengenossen seitens der Perser verboten, öffentlich zu unterrichten. Während eines Aufenthaltes in Konstantinopel erscheint David mit Moses am Hof des Kaisers Markian. Ihr Erscheinen erregt bei den Anwesenden Aufsehen, weil sie alt aussehen und ihrem Auftreten und Dialekte nach Athener zu sein scheinen. Einer von den gelehrten Hofbischöfen fängt an, sie auszulachen, woraufhin ihn Moses von Khorene mit den Worten schilt: „Kennst du mich nicht, Jobnal? Moses ist mein Name, und dieser heißt David, der die Literatur vieler Völker kennt, der Stolz der

---

[1] „Buch der Wesen“, Konstantinopel 1728, vgl. Anecd. ox. p. 12.

[2] Jetzt ein unbedeutendes Dorf. Vgl. „Die altarmenischen Ortsnamen“ von Hübschmann in „Indogermanische Forschungen“ XVI. Band 342. 365. Straßburg 1904.

Digitized by Google

Athener, der Lebendigen wie der Toten, und vor allem der Armenier“. Daraufhin disputiert David auf Befehl des Kaisers Markian mit den Hofbischöfen über verschiedene theologische und philosophische Fragen. Er besiegt seine Gegner und hält zur Ehre Gottes seine Inauguralrede an das hl. Kreuz.[1] Eine andere Variation desselben Berichtes hat Sarbanalian einer Handschrift entnommen. Auch hier erscheinen die fünf armenischen Studiengenossen in Konstantinopel. Moses und David werden von Kaiser Theodosius als Richter in dem Patriarchat, wo sie sich der Übersetzung von Büchern widmeten, angestellt. Dann schickt sie derselbe Kaiser als Aufseher der Neubauten in den Städten Karin[2] und Amith nach Armenien. Schließlich werden sie nach Athen geschickt, wo die Sitte bestand, daß jeder Studierende nach dem siebten Jahr seines Studiums sich einer Prüfung unterzog. Mit vierundfünfzig Studierenden wird David vor eine Säule gestellt, worauf Sprüche der sieben Könige standen; wer sie auslegen konnte, der galt für promoviert. David verzagt nicht, und mutig legt er alle Sprüche der weisen Könige aus. Daraufhin geben die Anwesenden ihrer Bewunderung dadurch Ausdruck, daß sie einen goldenen Schild, mit kostbaren Steinen geschmückt, herbeiholen, den David daraufsetzen und unter Musikbegleitung in den Straßen von Athen herumziehen. So verkünden sie seine Allweisheit.[3]

Wir brauchen die Berichte aus den späteren Jahrhunderten nicht mehr zu zitieren; denn sie enthalten schlechthin nichts Neues mehr. Sie sind Abschriften oder Variationen dessen, was wir bereits kennen.[4] In diesem Zusammenhange ist es jedoch vielleicht nicht überflüssig, alle die Schriften aufzuzählen, die die armenische Überlieferung diesem hochbegabten Philosophen, sei es bestimmt oder schwankend, zuschreibt.

I. Philosophische Schriften: 1) „Die Definitionen“.[5] 2) Kommentar zur Isagoge des Porphyrius.[6] 3) Kommentar zu den Kate-

---

[1] Sarb. p. 315 und 316. [2] Altarmenische Ortsnamen p. 287.

[3] Sarb. p. 317 f. [4] Sarb. p. 314—324.

[5] Davidis opera et versio arm. tractatuum Aristotelis et Porphyrii. Vened. 1833, „Նորին Դաւթի եռամեծի և անյաղթ փիլիսոփայի ընդդէմ առարկութեանց չորից Պիւռհոնի իմաստակի և սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան.“ p. 120—214. Es ist sonst noch zwei Mal im Druck erschienen, einmal in Konstantinopel 1731, dann in Madras 1797.

[6] Ebenda „Դաւթի եռամեծի փիլիսոփայի Ներգինացւոյ վերլուծութիւն Ներածութեան Պորփիւրի“ p. 251—344.

Digitized by Google

gorien.[1] 4) Kommentar zu περὶ ἑρμηνείας.[2] 5) Kommentar zur Analytik I.[3] 6) Fünf Parabeln.[4] 7) „Über die Einteilung".[5] 8) „Alles Übel ist bedauernswert".[6] 9) Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz.[7] 10) Philosophische Fragen.[8]

II. Theologische Schriften: 11) „Erhebet hoch".[9] 12) Vaterlos geboren.[10] 13) Die Weisheit des gelehrten David.[11] 14) David von Hark sagt.[12] 15) Über das Öl, das Moses schuf.[13] 16) Über die Person des Lobes.[14] 17) Über die Kirche von Jerusalem.[15] 18) Veranlassungen der Psalmen.[16] 19) Buch der Wesen.[17]

III. Grammatische Schriften: 20) Über die Grammatik.[18] 21) Eine Grammatik.[19] 22) Das Notwendige.[20]

---

[1] Ebenda. *„Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ"* p. 409—454. Es fehlen aber hier manche Partien, namentlich am Anfang.

[2] Ebenda. *„Պերիարմենիաս Արիստոտէլի թարգմանեալ և մեկնեալ ի Դաւթէ"* p. 483—553.

[3] Ebenda. *„Դաւթի անյաղթի փիլիսոփայի մեկնութիւն չորեքտասան գլխոց Արիստոտէլի ի վերլուծականն"*, p. 558—600.

[4] Ebenda. *„Նորին Դաւթի փիլիսոփայի առածք հինգ"* p. 216—223.

[5] Ebenda. *„Նորին վասն բաժանման"* p. 223, 224.

[6] Ebenda. *„Ընդ այսոսիկ և առաջիկայ բանս իմաստնոյս* p. 215 und 216.

[7] Zeitschrift für arm. Philologie I. Band. 1903. Marburg.

[8] *„Դաւիթ Հարքացւոյ և փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական և յիմաստասիրելի հարցուածս"*. Im Separatabdruck von G. Ter-Mkrtitschian. Vagarschapat. 1903, p. 5—29.

[9] *„Ներբողեան ի Ս. Խաչն աստուածընկալ"*. Davidis opera, p. 103—119.

[10] *„Ծնեալ առանց հօր"* ein Rätsel in zwei Zeilen im Separatabdruck, p. 29.

[11] *„Իմաստութիւն Դաւթի քերթողի"*. Im Separatabdruck p. 30 und 31.

[12] *„Դաւիթ Հարքացի ասէ"*. Ebenda, p. 31 und 32.

[13] *„Դաւթի Հերմանեցւոյ վասն իւղոյն զոր արար Մովսէս"* Ebenda p. 32. 33.

[14] *„Ի դէմս որդւոյ ասացեալ"*. Handschriftlich vorhanden, vgl. Katalog p. 136.

[15] *„Դաւթի անյաղթ վարդապետի հայկազնի գովեստ ներբողական ի ս. եկեղեցի յերուսաղէմ"*. Handschriftlich vorhanden. Vgl. Sarb. p. 324

[16] *„Յառաջաբանք սաղմոսաց"*. Erschienen in Konstantinopel 1801 in der Schrift „Vorwort zu den Psalmen" p. 71—105.

[17] *„Գիրք էակաց"*. Konstantinopel 1874 in der Schrift *„Ծնոց և Նորոց"* p. 39—87. [18] *„Յաղագս քերականին պատճառ"*. Ebenda p. 599—600.

[19] *„Քերականութիւն Դաւթի"*. Handschriftlich vorhanden. Katalog No. 84 und 95.

[20] *„Պիտոյք"*. Erschienen in dem Sammelwerk „Moses von Khorene" Vened. 1843, p. 341—581.

Digitized by Google

IV. Übersetzungen: 23) Die Isagoge des Porphyrius.[1] 24) Die Kategorien des Aristoteles.[2] 25) περὶ ἑρμηνείας.[3] 26) Über die Tugenden.[4] 27) Über die Welt.[5] 29) Die Ansicht des Aristoteles.[6]

Es hat niemand ausdrücklich behauptet, daß alle diese Schriften von David herrühren; im Gegenteil sind viele von ihnen meist anderen Schriftstellern zugeschrieben worden, einige von ihnen sind nur so zufällig unter den Namen Davids gebracht worden. Wir haben nur der Vollständigkeit halber sie alle aufgezählt, damit wir sehen, was die armenische Überlieferung aus dem Manne gemacht hat. Dem neunzehnten Jahrhundert wird unser Philosoph in dieser ansehnlichen Gestalt überliefert, und die Kenner der armenischen Literatur haben bis in die Mitte dieses Jahrhunderts nichts anderes getan, als den ruhmvollen Philosophen geschildert und bewundert. In der letzten Zeit sind jedoch die Gelehrten skeptisch gegen ihn geworden, infolgedessen erscheint er uns jetzt wesentlich anders.

Was ist nun, fragen wir, das Geschichtliche in dieser Überlieferung? Zu dieser Frage kommt jeder mit logischer Notwendigkeit, der sich die Mühe gegeben hat, die Nachrichten über den Philosophen zu lesen. Nicht nur ihr märchenhafter Charakter wird ihn auf diese Frage führen, sondern auch ihre inhaltlichen Widersprüche, die uns ein einheitliches Bild von unserem Philosophen nicht gewinnen lassen.

Einige Kenner der armenischen Literatur haben es versucht, auf Grund dieser Nachrichten eine Vorstellung von dem Philosophen zu konstruieren. So Tschamitschian[7] und vor allem

---

[1] „Ներածութիւն Պորփիւրի". Davidis opera, p. 227—250.

[2] „Ստորոգութիւնք Արիստոտէլի". Ebenda p. 359—458.

[3] „Պէրի արմենիաս". Ebenda p. 461—553.

[4] „Յաղագս առաքինութեանց". Ebenda p. 629—635.

[5] „Պատմութիւն յաղագս աշխարհի". Ebenda p. 603—628.

[6] „Նկատումն Արիստոտելի". Separatabdruck p. 34—39.

[7] „Tschamitschian, Geschichte Armeniens" I. B. p. 538. Vened. 1757. Er schreibt „Դաւիթ քեռորդի Խորենացւոյ ի գաւառէն Հարքայ ՚ի գեղջէն Ներգինայ առ սահմանօք Տարօնոյ, որ վասն քաջավարժ գտանելոյ ի փիլիսոփայութեան կոչեցաւ Անյաղթ. արար սա զքերականութիւն և զգիրս սահմանաց և էակաց և զմեկնութիւն գրոց ինչ Արիստոտէլի և Թարգմանեաց Պորփիւրի. ասաց և ներբողեան ի ծնունդ Տն. և զբարձրացուցէքն ի սուրբն խաչն կենարար".

Digitized by Google

C. F. Neumann im Jahre 1829 in einem Artikel, der im „Journal Asiatique“ erschienen ist.[1] Die Resultate, die Neumann hier gewonnen hatte, hat er in seinem Buch „Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur“ (Leipzig) p. 58—61 zusammengestellt. Er stützt sich, wie er wiederholt versichert, auf Meinungen der Mchitharisten in Venedig. Die armenische Überlieferung über den Philosophen unter diesen Mchitharisten ist zu ihrer vollen Geltung gekommen in dem Werke Sarbanalians „Histoire littéraire de l'Arménie ancienne“ (siècles IV—XIII) p. 314—324. Der Artikel Neumanns im „Journal Asiatique“ ist die Grundlage gewesen für die europäischen Gelehrten, die irgendwie auf den Philosophen David zu sprechen gekommen sind, so Prantl,[2] V. Rose,[3] Zeller,[4] Heinze,[5] F. Conybeare.[6] Vor allem haben die Enzyklopädien und Lexika ihre Kenntnisse über David aus diesem Artikel geschöpft.[7] Alle diese Gelehrten haben mehr oder weniger an der Hand der armenischen Überlieferung ein Bild von dem Philosophen konstruiert, indem sie das Gemeinsame in diesen Berichten herausgriffen und die Widersprüche ausglichen oder außer acht ließen. Durch ein solches Verfahren sind sie zu dem Resultat gekommen, es habe im fünften oder im sechsten Jahrhundert ein armenischer Philosoph, namens David, aus der Provinz Hark, gelebt, der, nachdem er jahrelang in Athen Philosophie gelernt und gelehrt hatte, verschiedene philosophische und theologische Bücher, teils in griechischer, teils in armenischer Sprache, teils zugleich in beiden Sprachen verfaßt habe. Es sind aber auch erhebliche Meinungsverschiedenheiten unter diesen Gelehrten zu finden, die wir im Laufe unserer Untersuchung kennen lernen werden. Hier muß unsere nächste Aufgabe sein, die armenische Überlieferung zu prüfen, um zu sehen, ob wir sie irgendwie verwerten können.

---

[1] Mémoire, p. 49 f. [2] Geschichte der Logik I. 1855, p. 646.

[3] Leben des heiligen David von Thessalonike. Berlin 1887.

[4] Die Philosophie der Griechen³, V. Leipzig 1886. § 70.

[5] Grundriß I. 9. Aufl. p. 396.

[6] Vgl. Anecd. Oxon. p. XVI—XXI. Anecdota Oxonensia Vol. I part. VI a collation with the ancient Armenian version of the greek text of Aristotle's categories, de interpretatione, de mundo, de virtutibus et vitiis and of Porphyry's introduction, Oxford 1889 by Frederic Conybeare. Fortan: Anecd. Oxon.

[7] Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1895. III. B. 1411—1413. Ersch und Gruber, Allgem. Encycl. Leipzig 1832. I. 23, p. 214. Meyers großes Konvers.-Lexikon III. 6. Aufl. 1903, p. 517. Universal pronouncing dictionary of biography and mythology, Philadelphia 1871, p. 729. Larousse. Grand dictionnaire. Paris 1870, p. 159.

Digitized by Google

Wir müssen stets im Auge behalten, daß diese Überlieferung erst im zehnten und in den darauffolgenden Jahrhunderten entstanden ist; vom fünften Jahrhundert, in dem unser Philosoph angeblich gelebt hat, bis zum zehnten Jahrhundert sind keinerlei Nachrichten uns überliefert, außer dem Zitat bei Stephanus Sünetzi, das besondere Aufmerksamkeit verdient. Hier ist David als Theologe zitiert, und zwar in einem Zusammenhang, der uns vermuten läßt, daß Stephanus Sünetzi den Theologen David aus Hark ins sechste Jahrhundert setzt. Er zitiert nämlich die griechischen und die armenischen Kirchenväter nach ihrer chronologischen Folge, um den Nachweis zu führen, daß der Monophysitismus der einzig wahre Glaube ist. Hier ist nun David nach dem Bischof von Sünik erwähnt, der ums Jahr 556 gestorben ist.[1] Daraus kann man schließen, daß David frühstens ein Zeitgenosse dieses Bischofs war, und infolgedessen kann er nicht als Schüler Sahaks und Mesrops[2] betrachtet werden. Aber die Überlieferung vom zehnten Jahrhundert an hält ihn für einen Schüler eben dieser Kirchenväter, und wenn wir dem Chronisten Samuel Glauben schenken wollen, so hat er ums Jahr 490 geblüht. Bei den Schriftstellern des fünften Jahrhunderts suchen wir vergebens eine Notiz über ihn. Der bekannte Geschichtsschreiber Lazar von Parpi,[3] der, von der ungebildeten armenischen Geistlichkeit von seinem Posten vertrieben, einen Verteidigungsbrief an den damaligen armenischen Statthalter, den Fürsten Wahan, ums Jahr 501 geschrieben hat, in dem er die Schandtaten dieser Geistlichkeit in der Verfolgung aller griechisch gebildeten Kirchendiener und Philosophen beschrieben hat, erwähnt mit keinem Wort unseren Philosophen. Dabei soll David, wie wir oben gesehen haben, als ein Mann von griechischer Bildung verfolgt und mißhandelt worden, nach Georgien ausgewandert und dort gestorben sein. Wie ist es möglich, daß sein Schicksal dem Lazar nicht bekannt war? Im zehnten Jahrhundert, also nach Verlauf von fünf Jahrhunderten, kommt Stephanus Asoghik und berichtet uns zum erstenmal, David sei ein Schüler Moses und zugleich einer von den Schülers Sahaks und Mesrops gewesen, die in der Mitte des fünften Jahrhunderts aus Griechenland zurückgekehrt seien.

---

[1] G. Ter-Mkrtitschian, Ararat 1902, p. 965.

[2] Sahak starb 439, kurz darauf Mesrop. Vgl. Abeghian: Vorfragen zur Entstehung etc. p. 25.

[3] Vgl. Sarb. p. 392 über diesen Schriftsteller. „Ղազարայ Փարպեցւոյ պատմութիւն Հայոց և թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան“. Tiflis 1904.

Digitized by Google

Aus welcher Quelle er diese Nachricht geschöpft hat, wissen wir nicht. Aber die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes wird schon durch die Beobachtung stark erschüttert, daß hier David mit einer so zweifelhaften Persönlichkeit wie der des Moses von Khorene in enge Beziehung gebracht wird. Abgesehen von einigen Ausnahmen haben die besten Kenner der armenischen Literatur den Geschichtsschreiber Moses in das achte Jahrhundert gesetzt.[1] Seine „Geschichte Armeniens" ist jedenfalls nach dem Jahr 680 entstanden. Die Zusammenstellung Davids mit Moses weist auf die Bedeutung von Moses von Khorene hin, die in diesem und dem folgenden Jahrhundert immer höher stieg, so daß alle bekannten armenischen Schriftsteller der früheren Jahrhunderte, nach der sehr oft zu beobachtenden Psychologie zu ihm in irgend eine Beziehung physischer oder geistiger Art gesetzt wurden. Es ist dem Einfluß jenes Geschichtswerkes zuzuschreiben, daß in dieser Periode (X.—XII. Jahrhundert) eine Überlieferung der Gelehrten sich bildete. Sahak, Mesrop und Moses stehen im Mittelpunkt dieser Überlieferung, und um sie herum scharen sich nicht nur die Schriftsteller des fünften, sondern auch die des sechsten Jahrhunderts. Von hier aus können wir erklären, daß der Bischof Petrus Sünetzi und David und andere als Schüler Sahaks und Mesrops angesehen worden sind, daß ferner unsere Literaturgeschichte keine nennenswerten Schriftsteller oder Übersetzer im sechsten Jahrhundert aufweisen kann, da nach jener Anschauung jede gute literarische Leistung ohne weiteres in der Schule Sahaks und Mesrops, also im fünften Jahrhundert entstanden sein mußte.[2] So ist es gekommen, daß David in dieser Überlieferung entweder als Schüler oder als Neffe des Moses oder als beides zugleich erscheint.[3] Bei Asoghik lesen wir also die ersten Verse einer mit der Zeit immer mehr angeschwollenen Dichtung, worin die hervorragenden Gestalten der nationalen Literatur und die heldenhaften Verteidiger der armenischen Kirche besungen wurden. Es ist interessant zu sehen, wie aus diesen Anfängen ein ganzes Epos gebildet wurde, wovon uns Nerses Clajensis[4] und vor

[1] A. Carrière: Moïse de Khoren et les généalogues patriarcales, Paris 1891. Derselbe: Nouvelles sources de Moïse de Khoren, Wien 1893. Gr. Chalathianz: Das arm. Epos in der Geschichte der Armenier von Moses von Khorene Moskau 1896. Derselbe: Die arm. Arschakiden in der Gesch. der Armenier von Moses von Khorene, Moskau 1903. A. von Gutschmid: Über die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khorene. Kl. Schr. III, p. 282 ff. Ter-Mkrtitschian, Ter-Mowserian und andere.

[2] Sarbanalian, p. 407 f. [3] Vgl. ebenda.

[4] Vgl. oben p. 3 und in Sarbanalian p. 319.

Digitized by Google

allem der anonyme Verfasser der Schrift „Buch der Wesen“ berichten. Den Inhalt dieser Berichte müssen wir uns ins Gedächtnis zurückrufen,[1] wenn wir sie kritisch betrachten wollen. Man legt besonderes Gewicht den Berichten des Patriarchen Nerses (gestorben 1172) bei,[2] aber mit Unrecht. Denn er übt keine Kritik an dem, was er überliefert findet. So erzählt er in seinem Kommentare zu der Rede an das Kreuz, daß David sie nach seinen sieben Studienjahren in Athen gemäß der akademischen Sitte der Zeit vor einer Festversammlung gehalten habe,[3] was doch eine Unmöglichkeit ist. Denn dann müßte David diese Rede aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt haben, wovon wir keine Spur finden. Ferner ist — und das ist noch wichtiger, — eine solche Rede, die den Kreuzeskult energisch fördert, in der Mitte des fünften Jahrhunderts in der philosophischen Schule zu Athen völlig undenkbar. Die Angabe ist also eine Sage, die kaum einen geschichtlichen Wert hat, die andererseits mit einer andern, anscheinend glaubwürdigeren Überlieferung nicht übereinstimmt. Nach dieser soll nämlich jene Rede zur Zeit des Patriarchen Giüd entstanden sein.[4] Damals kamen verschiedene griechische nestorianische Mönche nach Armenien, die in ihren Predigten den Marien- und Kreuzeskult, die Bilderverehrung und manches andere verwarfen. Der Patriarch Giüd, der von dem kürzlich nach Armenien zurückgekehrten Philosophen David gehört hatte, bat ihn in einem Brief, er solle dieser Häresie mit einem kräftigen Wort gemäß seiner Weisheit entgegentreten. David antwortete ihm, er nehme den Auftrag an, und schrieb darauf jenen Panegyricus. Ein Subskriptum, das auf diesen Briefwechsel folgt, lautet wörtlich:[5] „Und das geschah zur Zeit der Statthalterschaft und des Generalissimus Wahan (483 bis ca. 503), des Sohnes Magnos, des Sohnes oder des Bruders Wardan, wie uns die Forscher und Weisen sagen. Es ist Lüge, wenn man andere Entstehungsgründe anführt: diese Rede sei in Athen oder in Byzanz, in Jerusalem oder in Persien zurzeit, als das hl. Kreuz aus seiner Verbannung zurückgebracht wurde, gehalten worden. Was oben gesagt wurde, steht unzweifelhaft fest.“ Wie ist es nun? ist diese Rede in Athen gehalten worden, wie Nerses uns überliefert, oder ist sie in Armenien auf

[1] Anecd. Oxon., vgl. oben p. 9 Anm. 6.
[2] Neumann: Versuch einer Gesch. d. arm. Litterat. p. 58—61.
[3] Sarbanalian, p. 319.
[4] Davidis Opera, p. 100.
[5] Ebenda p. 102.

Digitized by Google

den Wunsch des Patriarchen Giüd von David niedergeschrieben, wie dieser Briefwechsel oder dieses Subskriptum uns glaubhaft machen will, oder ist sie in Byzanz am Hofe des Kaisers am Schluß einer Disputation gehalten, wie uns der anonyme Verfasser des „Buch der Wesen“ versichert? Offenbar sind alle diese Nachrichten falsch. Dieser Panegyricus kann nicht vor dem Jahr 629 entstanden sein.[1] Das war das Jahr, in dem Kaiser Heraklius nach vieler Anstrengung in Persien eindrang und das Kreuz, das von den Persern als Kriegsbeute mitgenommen worden war, zurückbekam, um es dann in feierlicher Weise in Jerusalem wieder aufzurichten. Dieser geschichtliche Vorgang wurde im Orient überall feierlich begangen, was den Kultus des Kreuzes zu fördern geeignet war. Aus diesem Grunde kann es keine „Lüge“ sein, wenn schon in früheren Zeiten von verschiedenen behauptet worden ist, diese Rede sei zur Zeit der Rückkehr des Kreuzes in Persien entstanden. Der Briefwechsel, von dem Nerses offenbar nichts wußte, kann an der Sache nichts ändern. Es ist nach seinem Stil zu urteilen, zurzeit des arabischen Einflusses in Armenien entstanden; auch das Subskriptum, das den Wahan einen Sohn eines Magnos, des Sohnes Wardans, sein läßt, während doch Wahan der Sohn des Bruders Wardans, des Hemajak, war, ist offenbar späteren Ursprungs.

Weiter hat derselbe gefeierte Kirchenfürst Nerses das den „Definitionen“ angehängte Kapitel, das mit den Worten anfängt: „Alles Übel ist bedauernswert“[2], für ein Werk Davids gehalten und kommentiert; dabei ist es in Wirklichkeit die Übersetzung einer Schrift, die den Titel trägt: „Τοῦ αὐτοῦ κατὰ μανιχαίων λόγου δώδεκα συλλογισμῶν, ὅτι τὸ κακὸν φθαρτὸν κτλ.“, und die Gregor von Nyssa zum Verfasser hat. Das alles genügt, uns zu zeigen, daß wir in der Person des Patriarchen Nerses keinen kritischen Schriftsteller vor uns haben, und daß wir ihm keineswegs mehr Vertrauen schenken dürfen, als irgend einem andern Schriftsteller in diesem Jahrhundert.

Wir wenden uns nun zu dem „Buch der Wesen“, das als authentische Quelle in den Augen vieler Forscher gegolten hat. Wir haben die biographischen Notizen über unseren Philosophen angeführt und gesagt, daß der Inhalt dieses Buches eine Disputation über das Konzil zu Chalzedon ist, die Moses und David seitens

---

[1] Gatherdjian „Սրբազան պատարագամատոյց Հայոց“. Taschian, Wien 1897, p. 548 Anm. 15.

[2] „Omne malum est puniendum“.

Digitized by Google

der Armenier und die Bischöfe Melito, Jobnal, Mambre und andere seitens der Griechen am Hofe des Kaisers Markian mit einander geführt haben.[1] Hier und da werden auch philosophische (p. 91—114) und grammatische Fragen erörtert. Was ist der Sinn dieser recht langweiligen Disputation? Zweierlei: erstens will der anonyme Verfasser die Überlegenheit der armenischen Gelehrten über die griechischen zeigen; zweitens will er das Konzil zu Chalzedon bekämpfen, um die Orthodoxie der armenischen Kirchen nachzuweisen. Haben wir die Tendenz des Verfassers richtig erkannt, so müssen wir vorsichtig vorgehen und die Ächtheit der Schrift sowie die Geschichtlichkeit der biographischen Notizen, worauf es uns hier besonders ankommt, näher prüfen.

Es ist uns vor allem auffallend, daß Moses und David als Zöglinge des Kaisers Theodosius erscheinen. Er ruft sie nach Konstantinopel; er stellt sie am Hofe des Patriarchen an; er schickt sie als Bürgermeister oder Baumeister oder Statthalter, wie man will, nach Armenien, als ob diese armenischen Bauernsöhne Höflinge des byzantinischen Kaisers wären; er schickt sie nach Athen, wo sie mit den beiden Gregoren von Kappadocien und mit Basilius dem Großen studieren; sie nehmen Teil an dem Konzil zu Ephesus, nach einem dreißigjährigen Aufenthalt in Athen; nach Armenien zurückgekehrt verstellen sie sich usf. Alles dies sind historische Unmöglichkeiten, möglich nur in einer Volksdichtung oder in einer ungeschickten Fälschung.[2]

Wie, wann und durch wen dieses Werk entstanden ist, ist

[1] Vgl. oben p. 5.

[2] Theodosius II erscheint in diesem Schriftchen als ein wohlwollender Landesherr der Armenier. Das fünfte Jahrhundert zeigt uns politisch ein anderes Bild; es waren die Sassaniden, die damals in Armenien zu gebieten hatten, und nicht die Griechen. Wir glauben aber in diesem Bericht gewisse Anklänge aus dem sechsten Jahrhundert zu finden. An der Stelle des Theodosius könnte man sich Justinian vorstellen, dessen Politik dahin zielte, die arm. Fürsten mit Reichsämtern zu bekleiden, um sie dadurch für sein Reich zu gewinnen. So erfahren wir aus Prokop III, 2—3, daß Justinian zwei armenische Fürsten in den armenischen Städten Mupharghin und Kitharitsch angestellt und den Befehl gegeben hatte, diese Städte zu restaurieren und Festungen in jenen Provinzen aufzurichten. Vgl. Tchamitschian, II. Band p. 240. Aus einem anderen Bericht erfahren wir, daß Justinian (im Jahre 534) den Führer der arm. Herzöge, Hamasasb, in der Stadt Karin als Markgraf anstellt. — Es wird ferner im Jahr 625 ein arm. Statthalter namens David erwähnt, der sein Amt niederlegt und sich nach Konstantinopel flüchtet, aus Angst vor den Persern. Diese geschichtlichen Vorgänge haben wahrscheinlich auf die Bildung dieser Sage einen Einfluß ausgeübt.

Digitized by Google

schwer zu beantworten. Im Gegenteil scheint ein Subskriptum die geschichtliche Objektivität dieser Schrift nachzuweisen. Es lautet folgendermaßen: „Und es haben auch Mambre, Paulus, Abraham (die Studiengenossen Davids) nicht weniger Abhandlungen verschiedenen Inhalts verfasst. Und nach geraumer Zeit hat [Mambre] dieses Buch (das Buch der Wesen) geschrieben. Als aber Gott uns dies Jahr schenkte, das ist Jahr 76 (= 627), habe ich, Gurgen (anderswo Georgian), Sekretär Groß-Armeniens und Protospatharios der hl. Könige, dieses Buch erhalten. Aber sonderbarer Weise steht in dem älteren Postscriptum dieses Buches, daß das „Buch der Wesen" aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt sei, auf Befehl des armenischen Patriarchen Johannes Gabeghenatzi im Jahre 25 (oder 27(?) = 576 oder 578), dessen wahrhaftiger Zeuge der Bischof Sarkis aus Arabien ist."[1] Wir verstehen den Sinn des stark verstümmelten Nachwortes so wie folgt.[2] Der Sekretär Groß-Armeniens und Spatharios (= der Schwertträger, militärischer Beamter am Hofe des byzantinischen Kaisers) der hl. Könige(?) bekommt durch Kauf oder sonst irgendwie das „Buch der Wesen", das ihm als Originalwerk bekannt

[1] Es ist zum ersten Mal im Jahr 1688 in Djugha, dann in Konstantinopel 1874, dann in Petersburg 1898, schließlich in „Handes Ansoria" Wien 1903, p. 153 erschienen. Es lautet wie folgt: „Արարին և Մամբրէ և Պօղոս և Աբրահամ ճառս ոչ սակաւս պէսպէս խորհրդոյ և արդ յետ բազում ժամանակաց գրեաց (Գ. + Մամբրէ) (Գ. և եհաս առ մեզ) և իբրև Աստուած հասոյց մեզ (Աբ. զմեզ) ի ժամանակս յայս յորում ՀԶ էր թուին Հայոց ես Գուրգէն (Աբ. և Գ. Գէորգեան) քարտուղար Հայոց մեծաց և սբ. թագաւորացն պռոտոյ սպաթար (Գ. չունի պռոտոյսպաթար) ստացող եղէ. (Գ. ստացայ զսա, որ սակի գիրք էակաց) գրոցս այսմ: բայց զարմանալի է ի նախնի յիշատակարանի գրոցս այսմիկ (Գ. չունի բայց — եւէ.) եթէ գրեցաւ գիրքս այս էակքս հռոմանս թարգմանեալ ի յունաց ի Հայս ամ. Յովհաննիսի Հայոց կաթողիկոսի Գաբեղենացւոյ (Գ. չունի գիրքս — Գաբեղենացւոյ) ի ԻԵ. (Աբ. ԻԷ) թուականութեան Հայոց (Գ. + որ գնին ԻԴ. թուի թարգմանեցաւ ի յունաց ի Հայս հռոմանս ամ. Յովհաննիսի կթի Գաբեղենացւոյ): վկայ է (Գ. + գրոցս) այսմիկ Սարգիս արաբացի եպիսկոպոս ճշմարիտ վկայութեամբ". Գ. = Գէորգեան und Աբ. = Աբուանձանեան sind zwei ein wenig variierte Lesarten dieses Subscriptums.

[2] Zum Verständnis dieses Subscriptums hat mir H. N. Aknuni freundlichst geholfen, indem er alle Variationen desselben mit einander verglich und mir zur Verfügung stellte. Außerdem hat dieser gelehrte Mchitharist mich auf manche Quellen und Stellen aufmerksam gemacht, wofür ich ihm zu großem Dank verpflichtet bin.

Digitized by Google

war. Aber in dem Nachwort des in seine Hände gekommenen Exemplares findet er das Zeugnis des Bischofs von Arabien, daß dies Buch nicht von David verfasst, sondern eine Übersetzung sei, die auf Befehl des Patriarchen Johannes in Konstantinopel im Jahr 576 (oder 578) angefertigt wurde. Nun hat Conybeare auf Grund dieses Zeugnisses, das aus dem Jahr 628 stammen soll, den in diesem Buche enthaltenen biographischen Berichten soweit Glauben geschenkt, daß er meint, ein armenischer Philosoph, namens David, habe im fünften Jahrhundert gelebt und habe sich in den Jahren 406—451 in Griechenland aufgehalten.[1] Wir glauben aber, daß Conybeare sich zu sehr übereilt und vieles übersehen hat. Wer ist Gurgen, der Sekretär Groß-Armeniens, und wer sind die hl. Könige, deren Schwertträger er war? Im Jahre 628 war doch Armenien ein unterjochtes Land und blieb es bis in die letzten Dezennien des neunten Jahrhunderts, bis zu der Periode der Bagradiden-Dynastie 880—1045, wo in Armenien mehrere Lokal-Könige residierten und wo ein solches Amt Πρωτοσπαθάριος in Armenien denkbar ist, infolge der regen Beziehungen der Bagradiden mit dem byzantinischen Hof. Aus diesem Grunde muß vor allem und unbedingt zugegeben werden, daß die Jahresangabe 628, wenn nicht absichtlich gefälscht, so doch verderbt uns vorliegt.[2] Wichtiger ist aber der ältere Bericht, dessen Glaubwürdigkeit Bischof Sarkis von Arabien bezeugt. Demgemäß soll das „Buch der Wesen“ aus dem Griechischen übersetzt sein. Patriarch Johannes II., durch die Perser aus Armenien vertrieben, kam nach Konstantinopel und weilte dort bis zu seinem Tod, der in dem Jahr 573/4 erfolgte.[3] Daß er in der griechischen Hauptstadt einem von seinem Begleitern befahl, ein griechisches Buch zu übersetzen, und daß der betreffende erst nach dem Tode des Patriarchen im Jahr 576(8) den Wunsch des Verstorbenen erfüllen konnte, ist sehr wahrscheinlich. Wir glauben, daß in der Tat dieser älteren Überlieferung des Bischofs Sarkis eine geschichtliche Erinnerung zugrunde liegt. Aber wir können schlechterdings nicht begreifen, wie dies „Buch der Wesen“, (wenn es mit der Schrift identisch ist, die wir oben zitiert haben), das die armenischen Gelehrten, die armenische Kirche

---

[1] Anecd. Oxon. § 12 p. XII.

[2] Für diese Ansicht spricht noch der wichtige Grund, daß im siebenten Jahrhundert der armenische Kalender, der vom Jahre 551 an datiert, noch nicht in Anwendung gebracht war.

[3] Vgl. Ter-Minassianz: Die arm. Kirche in ihren Beziehungen mit der syrischen. Leipzig 1905, p. 42 und „Handes Ansorija“ 1903, p. 250.

Digitized by Google

und Theologie auf Kosten der Griechen verherrlichen will, in der griechischen Literatur entstanden sein kann; auch wenn wir davon absehen, daß in dieser Schrift keine Spur von einer Übersetzung aufzufinden ist, können wir aus dem eben erwähnten Grunde allein bezweifeln, daß dies Buch eine Übersetzung aus dem Griechischen ist. Conybeare hat recht, wenn er auf Grund der Überlieferung meint, daß im Jahr 576(8) ein griechisches Werk ins Armenische übersetzt worden sei, das zur Zeit Gurgens „Buch der Wesen" hieß[1]. Nur ist die Frage die, ob mit der Bezeichnung „Buch der Wesen" grade die Schrift gemeint sei, die man früher, z. B. auch Gurgen, darunter verstanden hat? Das ist meines Erachtens sehr zweifelhaft. Die Überschrift „Buch der Wesen" entspricht dem Inhalte der Schrift, die wir haben, nicht. In dieser Schrift werden, wie wir oben gesehen haben, hauptsächlich theologische Fragen erörtert; was hat das mit den Wesen zu tun? Es kommen in dem Werke verschiedene Abschnitte wie z. B. p. 91—114 vor, in denen es sich hauptsächlich um die Einteilung der Philosophie handelt, in denen auch das Wort „Wesen" (*գոյակ*) vorkommt;[2] aber ein oberflächliches Lesen dieser Partieen genügt, um uns davon zu überzeugen, daß sie nur der Form nach ein wenig verändert, aber sachlich nichts anders als eine Wiedergabe verschiedener Partieen aus dem Buche der „Definitionen" sind. Z. B.

Buch der Wesen 91—114.

Fr. *Ի քանի՞ս բաժանի իմաստութիւն.*
Ant. *Երկակի ի տեսականն և ի գործականն.*

Fr. *Ի քանիս բաժանի տեսականն.*
Ant. *Եռակի ի բնականն և յուսումնականն և յաստուածաբանականն.*

Fr. *Ի քանիս բաժանի ուսումնականն.*
Ant. *Քառակի ի թուականն, յերաժշտականն, յերկրաչափականն և յաստղաբաշխականն.*

Definitionen.

1) *Նոյնպէս և իմաստութիւնն բաժանի ի տեսական և ի գործնական* (gr. 55,17. arm. 189,32).

2) *Բաժանեալ զտեսականն ի բնաբանական և յուսումնական և յաստուածաբանական* (gr. 57,28. arm. 193, 13).

3) *Թէ ո՞յք և ո՞րչափ իցեն տեսակք ուսումնականին և պարտ է գիտել թէ չորք են տեսակք ի թուականն, յերաժշտականն, յերկրաչափականն և յաստղաբաշխականն* (gr. 60,23. arm. 196,2 f.).

[1] Anecd. Oxon. ebenda.

[2] „Buch der Wesen" ist in der heutigen Gestalt ein Teil einer Schrift, die

Dann weiter p. 258—261 Fragen über die Quantität:

Fr.	Ի՛ քանիս բաժանի քանակն.	Պարտ է գիտել եթէ քանակն երկակի է կամ շարունակ՝ է կամ տարորոշ arm. p. 196.
Ant.	Երկակի ի տարորոշն և ի շարունակն.	
Fr.	Ի քանիսն բաժանի տարորոշն.	Քանզի և տարորոշն երկակի ասի, վասն զի է որ ըստինքեան ասի և է որ ըստ բաղդատութեան arm. p. 196.
Ant.	Ի թիւ և ի բաղդատութիւն.	

Diese Gegenüberstellung genügt, um ein für allemal einzusehen, daß alle Partien, wo philosophische Fragen erörtert sind, aus den „Definitionen“ entlehnt und zu einem mittelalterlichen philosophischen Schulbuch umgewandelt sind. Deswegen hat Neumann recht, wenn er schreibt: „Il paraît que ce livre a été écrit pour l'instruction de la jeunesse, parceque on trouve à la fin répétées les principales interrogations avec les réponses“.[1] Für diese Partien, die in manchen Handschriften als ein von den theologischen Disputationen getrenntes, selbständiges Werk erscheinen, könnte die Überschrift „Buch der Wesen“ einigermaßen gelten. Aber da wir gezeigt haben, daß diese Partien oder dieses Schriftchen, wie man will, aus dem armenischen philosophischen Werke: „Սահմանք“-„Definitionen“ geflossen sind, kann uns die Vermutung nahe liegen, daß ursprünglich die „Definitionen“ den Titel ‚Buch der Wesen‘ trugen und daß das Subscriptum des Bischofs Sarkis sich auf die „Definitionen“ bezog und nicht auf das „Buch der Wesen“, wie es jetzt den Anschein hat. Wir werden sehen, daß beide Titel, sowohl „Buch der Wesen“ wie „Definitionen“, nachträgliche Benennungen sind und nicht von dem Verfasser selbst herrühren. Eine Stelle bei Kirakos, einem Chronisten des dreizehnten Jahrhunderts, scheint für die Annahme zu sprechen, daß die beiden Namen „Definitionen“ und „Buch der Wesen“ dasselbe Buch bezeichneten. Sie lautet: „Und der Philosoph David schrieb das Buch (oder die Bücher; im Armenischen hat das Wort Buch keine Singularform) der Definitionen und der Wesen“.[2] Wenn wir aber in den armenischen Handschriften nur den Titel: „Սահմանք“ = „Defi-

vielfach den Titel „Disputationen gegen die Dyophysiten“ = „Ճառ հակաճառութեան ընդդէմ երկաբնակաց“ führt.

[1] Mémoire, p. 68.

[2] Kirakos. Venedig 1865. p. 17 „Կիրակոս վարդապետի Գանձակեցւոյ Համառօտ պատմութիւն“.

Digitized by Google

nitionen", nie „Buch der Wesen" als Bezeichnung des Hauptwerkes Davids finden, so besagt diese Tatsache sehr wenig; denn, nachdem aus einigen Partien des Hauptwerkes Davids ein selbständiges Schulbuch gebildet worden war und für dieses sich der Titel „Buch der Wesen" festgesetzt hatte, ist es begreiflich, daß man, um eine Verwechslung der Bücher zu vermeiden, den Titel „Definitionen" allein zur Bezeichnung des Hauptwerkes beibehielt.[1] Wenn diese Annahme nicht über alle Bedenken erhaben ist, so ist es doch unzweifelhaft, daß das „Buch der Wesen", so wie es jetzt vorliegt, samt seinen biographischen Berichten kein Dokument aus dem fünften Jahrhundert ist. Abgesehen davon, daß dann die chronologischen politischen und kirchlichen Vorstellungen ganz verkehrte wären, was von einem zeitgenössischen Erzähler nicht zu erwarten ist, ist dies Buch den armenischen Schriftstellern und Chronisten der früheren Jahrhunderte unbekannt geblieben; es taucht zum erstenmal im dreizehnten Jahrhundert bei den Chronisten Wartan[2] und Kirakos auf. Die philosophischen Partien sind von einem armenischen Schulmeister aus den „Definitionen" entlehnt und zu einem philosophischen Schulbuch gemacht worden, die theologischen sind aus den theologischen Kämpfen zwischen den Armeniern und den Byzantinern in späteren Jahrhunderten entstanden, und die biographischen Notizen sind danach konstruiert.[3] Das Wertvolle in dem ganzen Buche scheint mir das Subscriptum des Bischofs von Sarkis[4] zu sein, wonach im Jahr 576(8) ein philosophisches Werk ins Armenische übersetzt worden ist.

Wir haben also keine authentischen zuverläßigen Berichte über den armenischen Philosophen David, und diejenigen, die bis jetzt uns beschäftigt haben, sind späteren Ursprungs, nämlich vom zehnten bis dreizehnten Jahrhundert. Ihre Quellen sind in den theologischen Kämpfen, die die armenische Kirche gegen die griechische zu führen hatte, und in den kirchlich-nationalen Tendenzen, die den Hintergrund vieler solcher literarischer Erscheinungen bildeten, zu suchen. Und wenn sich die Ansicht, daß

[1] Ich bin leider nicht imstande, in den alten Handschriften nachzusehen, ob keine von ihnen den Titel „Buch der Wesen" trägt. Es gibt leider keine sehr alten Handschriften der „Definitionen". Die älteste, die die Mchitharisten für ihre Ausgabe benutzt haben, stammt aus dem vierzehnten Jahrhundert.

[2] Wartan, ein Chronist des XIII. Jahrhunderts, gest. 1271. Seine „Geschichte", 2. Aufl. Vened. 1862, p. 55.

[3] Vgl. die Anmerkung von V. Alischan zu Wartan. Vened. 1862, p. 55.

[4] Sonst unbekannt.

Digitized by Google

die armenischen Schriftsteller vom fünften bis zwölften Jahrhundert keine zuverläßigen Nachrichten von dem Philosophen bieten, als dem Tatbestand völlig entsprechend erweist, so ist keine Aussicht vorhanden, solche Nachrichten in den späteren Jahrhunderten zu finden. Ein Schriftsteller des dreizehnten oder vierzehnten Jahrhunderts befand sich keineswegs in besserer Lage, geschichtliche Wahrheiten über unseren Philosophen zu liefern, als einer des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. Die armenische Überlieferung läßt uns im Stich, es ist von allen denen nichts zu erfahren, auf die A. Busse hoffte. Wann hat der Philosoph gelebt? In welche Jahre fällt seine Tätigkeit in Griechenland? Wie hat er sich in Armenien betätigt? Alle diese Fragen bleiben auch in der armenischen Überlieferung entweder unbeantwortet, oder ihre Beantwortung verwirrt uns mehr, als sie uns aufklärt. Weil wir uns nun auf die armenische Überlieferung nicht verlassen dürfen, so wenden wir uns zu den Schriften, die der Philosoph hinterlassen hat, vielleicht werden sie uns eine bessere Auskunft erteilen über ihren Verfasser.

Aber auch hier sind wir nicht glücklich gestellt. Wir haben schon Gelegenheit gehabt, verschiedene Bücher für unecht zu erklären.[1] Deswegen empfiehlt es sich, diese Bücher genauer Prüfung zu unterwerfen, um ein Urteil über ihren Verfasser fällen zu können. Sie alle führen in ihren Titeln den Namen David,[2] aber nicht mit gleichen Zunamen. In der Überschrift des Buches „Definitionen“ heißt der Verfasser: David der dreimal große und unbesiegte Philosoph,[3] in derjenigen des Kommentars: David der Philosoph aus Nergin.[4] In dem Titel des Schriftchens „Philosophische Fragen“ steht: David aus Hark.[5] Manchmal heißt der Verfasser David aus Herdan,[6] manchmal bloß David.[7] Er heißt Harkatzi, weil er aus der Provinz Hark sein soll,[8] auch Herdanatzi nach dem heimat-

---

[1] Vgl. oben „Das Buch der Wesen“, „Die Rede an das Kreuz“ und „Alles Übel ist bedauernswert“.

[2] Es hat in der armenischen Literatur mehrere Davide gegeben. Außer David aus Hark haben wir schon David aus Bagrewand erwähnt (vgl. darüber Sarbanalian p. 454), der auch vielfach Philosoph genannt wird. Ein anderer, namens David Hypat, war ein Freund des Stephanos aus Sünik und hat diesem bei seiner Übersetzung geholfen. Außerdem gibt es noch andere, unbedeutendere.

[3] Vgl. oben p. 6, Anm. 5.

[4] Vgl. oben p. 6, Anm. 6.

[5] Vgl. oben p. 7, Anm. 8.

[6] Vgl. oben p. 7. Anm. 13.

[7] Vgl. oben p. 7, Anm. 2.

[8] Vgl. Hübschmann, Altarm. Ortsnamen, p. 328. 330.

Digitized by Google

lichen Dorf Herdan. Er heißt aber auch Nerginatzi oder Nerkenatzi nach dem Kloster „Nerknawank“, wo er nach der Überlieferung begraben worden ist. Indessen schreibt Sarbanalian: Zurückkehrend nach Armenien, sieht er (David) das Elend seiner Heimat und die Vernachlässigung der Wissenschaft und zieht sich deswegen in die Einsamkeit zurück, um sich dem Gebet, den Tränen und der schriftstellerischen Tätigkeit hinzugeben. Hier stirbt er und wird in der Nähe von Taron[1] in dem Lazarkloster begraben. Man zeigt noch jetzt sein Grab, wohin viele bis zum heutigen Tage pilgern, die Verlangen nach der Weisheit und Beredsamkeit tragen. Woher diese Nachricht stammt, ist nicht zu ersehen. Wahrscheinlich ist sie eine mündliche Überlieferung, die wir mit keinem Mittel kontrollieren können. Aus alle dem, was wir angeführt haben, geht sicherlich soviel hervor, daß ein Armenier namens David, aus der Provinz Hark, durch literarische Tätigkeit sich einen Namen erworben hat. Das beste Zeugnis dafür, worauf wir uns unbedingt verlassen können, ist ein Zitat, das sich bei dem Theologen Stephanus Sunetzi in seiner Abhandlung „Über den unverwesbaren Körper“ findet und uns in einer Handschrift aus den Jahren 971—981 erhalten ist. Es wird eingeleitet mit den Worten: David Harkatzi sagt,[2] worauf einige Zeilen folgen, in denen es sich darum handelt, zu zeigen, daß der Körper des Heilands unverweslich sei, da die hl. Jungfrau durch den unverweslichen hl. Geist befruchtet ward. Wer dieses Zitat aufmerksam liest, der wird eine bestimmte theologische Richtung wahrnehmen,[3] die in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts von Julian aus Halikarnass zum erstenmal offiziell vertreten wurde. Ein unverwesbarer (ἄφθαρτος) und leidensunfähiger (ἀπαθής) Leib Christi kann den Tod überwinden, meint David in dem Zitat. Genau in diesen Termini hat Julian seine streng monophysitische Richtung gegen Severus von Antiochien geltend gemacht, weswegen er auch von seinem Bischofssitz im Jahre 518 vertrieben wurde. Diese extrem monophysitische Theologie hat die Geister im Orient im sechsten und achten Jahrhundert stark beschäftigt. Die armenische Kirche, die im Jahr 554 auf dem Konzil zu Duin das Chalzedonense verwarf, neigte mehr und mehr zu dieser julianischen

---

[1] Vgl. Hübschmann a. a. O. p. 325.

[2] Vgl. oben p. 7, Anm. 12.

[3] Vgl. G. Ter-Mkrtitschian, Separatabdruck, p. 3, § 5.

Digitized by Google

Theologie, bis sie sie als einzig richtige anerkannte.[1] Ihre Herrschaft dauerte in Armenien bis zum Jahr 726, wo sie unter dem Patriarchen Johannes von Ozun verdammt wurde. Und wenn man nach dem Grund fragt, warum Davids theologische Schrift, aus der jenes Zitat entlehnt ist, nicht auf uns gekommen sei, so findet man die Antwort in der Tatsache, daß man nach der Verdammung dieser Theologie sie eifrigst aus der Welt geschafft hat. Die Schrift Davids teilte so das Schicksal vieler Schriften dieser Richtung.[2]

Nun glauben wir zur weiteren Forschung einen festen Boden gefunden zu haben. Wir sind durch jenes Zitat zu der Überzeugung gekommen, daß in der Mitte des sechsten Jahrhunderts ein Armenier, namens David, aus der Provinz Hark existiert hat, der als Vertreter der extrem monophysitischen Christologie sich schriftstellerisch betätigt hat.

In derselben alten und darum auch zuverlässigen Handschrift hat der armenische Gelehrte Galust Ter-Mkrtitschian noch folgende Fragmente unter dem Namen Davids gefunden und herausgegeben. 1) Philosophische Fragen. 2) Vaterlos geboren. 3) Die Weisheit des Gelehrten David. 4) Über das Öl.[3] Diese Fragmente, deren Echtheit in keiner Weise zu bezweifeln ist, bringen uns dem Verfasser näher, weil sie ihn von einer andern Seite beleuchten. In dem Fragment „Über das Öl, das Moses schuf", ist das Öl auf Christus gedeutet. Wie durch das Öl, so werden auch durch Christum die Könige und Priester geheiligt. Aus viererlei Blumen, die die vier Elemente bedeuten, wird das Öl verfertigt. Es ist zugleich das Symbol unserer Vernunft. Denn Christus ist das Haupt der Kirche, also die Vernunft usf. Vergleicht man dieses Stück mit dem Abschnitt der armenischen Übersetzung des philonischen Kommentars zum Exodus p. 351,[4] wo von dem Öl die Rede ist, so findet man, daß es davon abhängig ist; ein Beweis dafür, daß David die Schriften Philos gekannt und studiert hat. Wir werden in dieser Meinung noch bestärkt, wenn wir das bedeutendste unter diesen Fragmenten, „Die Philosophischen Fragen", aufmerksam lesen.[5]

---

[1] Ter-Minassiantz, Die arm. Kirche usf., p. 71 ff.

[2] Z. B. Die Schriften des streng-monophysitischen Johannes Muïragometzi.

[3] Vgl. oben p. 7, Anm. 13.

[4] Venedig 1826. Auf die Parallelstellen ist zuerst G. Ter-Mkrtitschian aufmerksam geworden.

[5] Vgl. den Artikel von Manandian, Ararat 1904, p. 170.

Digitized by Google

Was ist der Mensch? Lautet da die erste Frage.

Antwort: Seele mit dem Körper verbunden mittelst des Atems, in dem die Beiden sich vereinigen. Das heißt Mensch und Abbild Gottes.

Frage: Was ist der Atem?

Antwort: Luft, verbunden mit Feuer usf.

Frage: Welches sind die Stoffe des Körpers?

Antwort: Erde und Wasser usf.

Frage: Was ist der Körper?

Antwort: Werkzeug der Seele usf.

Im gangen folgen so einundvierzig Fragen, die, wie man sieht, im Sinne Philos und der christlichen Weltanschauung beantwortet sind. So hat die neunte Frage und ihre Antwort ihre Parallelstelle in dem Buche Philos: „Յաղագս բան ունել անասուն կենդանեաց“, die zehnte Frage und ihre Antwort in derselben Schrift „Über die Allegorie der göttlichen Gesetze“ Venedig 1892 p. 118. usf.[1]

Das Übel wird von dem Vergehen Adams und der Menschheit hergeleitet und der Tod wird durch die Auferstehung Christi für überwunden erklärt usf. Also auf alle Fälle haben wir hier einen Verfasser vor uns, der sich in dem philosophisch-allegorischen Gedankenkreis Philos[2] und in christlichen Vorstellungen bewegt.

Nun glauben wir auf Grund dieser Fragmente, auf die wir uns unbedingt verlassen können, den geschichtlichen Kern der armenischen Überlieferung entdeckt zu haben. Es hat ein armenischer Theologe David aus der Provinz Hark im sechsten Jahrhundert gelebt. Weil wir nun in den Fragmenten einerseits julianische Christologie, anderseits philonisch-alexandrinische Philosophie wahrgenommen haben, so dürfen wir wohl die Behauptung aufstellen, David habe weder in Athen, wo die philosophische Schule schon im Jahr 528 aufgehoben wurde, noch in Konstantinopel, wo man keinen Monophysiten duldete, studiert. Er ist weder ein Schüler Sahaks und Mesrops, noch des Ge-

[1] Die zehnte Frage hat ihre Parallelstelle ebenda, p. 118. G. Ter-Mkrtitschian glaubt aus stilistischen Gründen beweisen zu können, daß David aus Hark entweder als Verfasser oder doch zum mindesten als Übersetzer der „Definitionen“ zu betrachten ist. Aber seine Beweisgründe sind zu schwach

[2] Die inhaltlich und methodologisch vortrefflichen Abhandlungen G. Wendland's über verschiedene Schriften Philos, worauf ich durch L. Stein aufmerksam wurde, hätten mir namentlich für diesen Abschnitt gute Dienste leisten können, wenn sie mir rechtzeitig zugänglich gewesen wären.

Digitized by Google

schichtsschreibers Moses von Khorene, vielmehr Julians von Halikarnaß, und als solcher hat er vielleicht in den Zufluchtsstätten der Monophysiten, in Syrien und in Ägypten, z. B. in Alexandria studiert. Daß er, mit monophysitischen Ansichten ausgerüstet, mit den Griechen disputiert habe, kann wohl möglich sein, nur nicht am Hofe des Kaisers Theodosius II. oder Markian und nicht mit Moses von Khorene.

Naturgemäß müßten wir nun weiter gehen und die andern Schriften, die wir aufgezählt haben, heranziehen, um neue Züge in der Gestalt Davids zu entdecken, vor allem David als Philosophen zu charakterisieren. Aber wir sind daran verhindert; denn wir haben keine Mittel, die Echtheit dieser Schriften zu prüfen. Wenn wir von den theologischen und grammatischen Schriften absehen, die außerordentlich zweifelhaften Ursprungs sind, und nur die philosophischen Werke zur Hand nehmen, so wissen wir nicht, ob wir sie wirklich für echt davidisch halten dürfen. Von allen philosophischen Schriften erscheinen uns in der armenischen Überlieferung „Die Definitionen“ besonders zuverlässig zu sein; denn sie sind von allen Schriftstellern und in allen Handschriften dem David zugeschrieben. Aber da wir erfahren haben, daß dieses Werk noch zur Zeit Gregors, des Sohnes des Abas, also noch im dreizehnten Jahrhundert, den Namen David entbehrte, und daß erst dieser dafür Sorge tragen zu müssen glaubte, daß man den Namen David in der Überschrift des Werkes lese, und da wir ferner an der Hand des Subscriptums des Sarkis, des Bischofs aus Arabien, die Identität der „Definitionen“ mit dem „Buch der Wesen“ für wahrscheinlich gehalten haben, so empfiehlt es sich, sehr vorsichtig zu sein und die Frage aufzuwerfen, ob wir nicht zwei Überlieferungen vor uns haben: eine ältere, wonach „Die Definitionen“ gleich „Buch der Wesen“ im Jahr 576(8) auf Befehl des Patriarchen Johannes II. von Konstantinopel aus dem Griechischen übersetzt worden sind und zwar anonym und ohne irgend eine Überschrift; eine jüngere, aber verbreitetere, wonach der armenische Theologe David aus Hark dies Buch sei es in Athen, sei es in Armenien, verfaßt hat.

Der Grund, warum wir an der Existenz der ersten Überlieferung und an der Geschichtlichkeit ihres Inhaltes festhalten zu müssen glauben, liegt darin, daß „Die Definitionen“ auch in griechischer Sprache zu finden sind. Dazu kommt, daß der Kommentar zur Isagoge samt der Einleitung, ebenfalls auch griechisch vorhanden ist.

Digitized by Google

Hieraus erwächst uns eine ganz neue Aufgabe, nämlich das Verhältnis der griechischen und der armenischen Texte zu einander festzustellen, um nachher nach ihrem Verfasser zu fragen.

II.

Der griechische Philosoph David.

Wir haben in der armenischen Literatur einen philosophisch gebildeten Theologen David als eine geschichtliche Persönlichkeit kennen gelernt; uns interessiert hier aber nicht der Theologe David, sondern der Philosoph. Wir wollen wissen, wer der Verfasser der philosophischen Schriften ist, die sowohl armenisch wie griechisch vorliegen. Es sind folgende:

1. *Ընդդէմ առարկութեանց չորից Պիւռոնի իմաստակի և սահմանք և տրամատութիւնք իմաստասիրութեան.*[1]

gleich: Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου.[2]

2. *Վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիւրի.*[3]

gleich: Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεοφιλεστάτου φιλοσόφου[4] und Σχόλια σὺν θεῷ εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεωφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου.[5]

[1] Vgl. oben p. 6, Anm. 5. Dies Werk heißt vielfach „Սահմանք".

[2] Vgl. Busse in „Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae." Vol. XVIII, pars II, p. 1—79.

[3] Vgl. oben p. 6, Anm. 6. Die Einleitung dieses Kommentars ist im Armenischen vom Kommentar selbst nicht getrennt.

[4] Vgl. Busse p. 80—94.

[5] Ebenda p. 95—218. Wir werden uns ausschließlich mit diesen philosophischen Schriften abgeben. Die theologischen, grammatischen und die übersetzten Schriften kommen für uns gar nicht in Betracht, nicht nur deswegen, weil wir diese Schriften für unecht, d. h. für nicht-davidisch halten, sondern

Digitized by Google

Es muß uns hier zunächst die Frage beschäftigen: Wie ist es gekommen, daß wir dieselben Werke in zwei Sprachen haben? Die Antwort, die die armenische Überlieferung darauf gibt, lautet, David habe seine Werke in beiden Sprachen verfaßt, da er infolge seines langen Aufenthaltes in Athen und in Konstantinopel des Griechischen eben so mächtig gewesen sei, wie seiner Muttersprache.[1] Diese Überlieferung haben F. Neumann und G. Sarbanalian für geschichtlich gehalten. Gestützt auf diese Annahme Neumanns hat man in Noacks „Handwörterbuch der Philosophie" die Schriften Davids in drei Klassen geteilt: I. Nur armenische, II. zugleich armenische und griechische, III. nur griechische.[2] Auch die Enzyklopädien und Lexika neigen mehr oder weniger derselben Anschauung zu, da der Artikel Neumanns ihnen allen zugrunde liegt. Eine zweite Meinung Neumanns, die er mit verschiedenen Mchitharisten teilt, ist die, daß alle diese Schriften ur-

vor allem deswegen, weil wir David als Philosophen kennen lernen wollen. Die Kommentare zu den Kategorien und zu „De interpretatione" können uns ebenfalls nicht beschäftigen; denn Conybeare Anecd. Oxon. § 14, XXVII—XIX und Manandian, Ararat 1904, p. 160—164 haben zur Genüge gezeigt, daß diese Schriften nicht davidisch sind. Eine wertvolle Handschrift in der Mchitharisten-Bibliothek zu Wien N. 112 führt als Verfasser dieser Schriften Amilachois und Antonius Ermis an, Namen, die sonst unbekannt sind. Hingegen ist der Kommentar zur Analytik eine echt davidische Schrift, deren griechischen Text ich bei Brandis vergebens gesucht habe. Den Rest bilden ganz unbedeutende Fragmente, meistens Auszüge aus den „Definitionen". Aus unserer Stellung zu dem Hauptwerke Davids wird in der Folge klar werden, daß wir diese Fragmente für unecht halten. Daß die Scholien zu fünf Reden Gregors von Nazianz David nicht zum Verfasser haben, hat wiederum Manandian in dem oft zitierten Artikel nachgewiesen.

[1] Mémoire, p. 41 und 97.

[2] p. 621. I. 1) Definitionen der Prinzipien aller Dinge (das ist das sogenannte „Buch der Wesen"). 2) Die Grundlage der Philosophie (= Definitionen, diese Schrift ist auch griechisch vorhanden). 3) Aussprüche der Philosophen (ein Sammelwerk, Auszug aus den Definitionen und aus fünf Scholien. Noch nicht im Druck erschienen). II. 4) Kommentar zur Einleitung des Porphyrius. 5) Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles. Es existiert zwar ein armenischer Kommentar zu den Kategorien, aber er ist nicht Übersetzung desjenigen, der uns in griechischer Sprache unter dem Titel „ἀπὸ φωνῆς" bekannt ist (vgl. Manandian ebenda). Außerdem stammt weder der arm. noch der griech. Kommentar zu den Kategorien von David her. III. 1) Prolegomena zum Kommentar zu den Kategorien. Diese Einleitung, wie der Kommentar selbst, ist Elias' Eigentum, vgl. darüber „Leben des hl. David", p. XIII. A. Busse, Eliae Olum David in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias Praep. 1900. Man sieht, der Artikel enthält kaum etwas Richtiges und ist dazu geeignet, alle Vorstellungen von David zu verwirren.

Digitized by Google

sprünglich von David armenisch verfaßt und dann erst ins Griechische übertragen worden sind.[1] Der englische Gelehrte F. Conybeare ist ganz entgegengesetzter Meinung: der Armenier David habe seine Schriften griechisch verfaßt, erst in der Folgezeit seien sie durch eine andere Hand ins Armenische übersetzt worden.[2] A. Busse und K. Krumbacher sind der Ansicht, daß die armenische Fassung ein Originalwerk des armenischen Philosophen David, der griechische Kommentar das aus seinen Vorträgen hervorgegangene Werk eines seiner Schüler sei.[3] V. Rose ist geneigt, den armenischen Text für eine Übersetzung zu halten, da er den Armenier David für identisch mit dem Heiligen von Thessalonike hält.[4] Eine ähnliche Stellung nimmt Manandian zu dieser Frage ein.[5]

Wenn wir bei so viel Meinungsverschiedenheiten nicht irre gehen wollen, müssen wir einen sicheren Weg einschlagen, nämlich den der Vergleichung der armenischen und der griechischen Texte.[6]

---

[1] Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur. Leipzig. p. 58—61. Wir zitieren es fortan „Versuch".

[2] Anecd. Oxon. § 9, p. VIII, § 30 und 31, p. XXXVI und XXXVII.

[3] Neupl. Ausl. p. 19. [4] Das Leben d. hl. David von Thessalonike p. IX.

[5] Manandian, Ararat 1904, p. 564 u. f.

[6] Zur Vergleichung sind wir genötigt, die Venediger Ausgabe vom Jahre 1833 zu benutzen (nicht 1823, wie bei Neumann „Versuch" und ihm zufolge bei Zeller und Heinze irrtümlich angegeben ist). Zur wissenschaftlichen Benutzung ist diese Ausgabe nicht geeignet. Die Herausgeber haben vier Handschriften zur Reinigung des Textes der „Definitionen" herangezogen, von denen die älteste aus dem Jahre 1238 (vgl. Davidis Opera p. 5—12) stammt. Abgesehen davon, daß nicht alle und nicht die besten Handschriften berücksichtigt sind, ist die ganze Art der Benutzung der Handschriften sehr mangelhaft. Es fehlt das, was lateinisch Supplementum praefationis heißt. Die benutzten Handschriften sind weder ausführlich beschrieben, noch klassifiziert. Die Abweichungen im Texte sind nicht sämtlich angegeben, und bei den angeführten Abweichungen fehlt die Angabe derjenigen Handschrift, aus der sie stammen. Man hat nicht viel davon, wenn man unten als Anmerkung liest: einige Handschriften so oder so (siehe die Ausgabe). Außerdem ist der Text nicht versifiziert. (Daß in der Tat diese Ausgabe sehr mangelhaft und der Korrektur bedürftig ist, siehe Anecd. Oxon. § 30, p. XXVI). Die anderen Ausgaben der Definitionen, Konstantinopel 1731 und Madras 1797, können für uns überhaupt nicht in Betracht kommen, da sie noch weniger sorgfältig gemacht sind. Hingegen wäre es überflüssig, zu bemerken, daß die Edition Busses eine ausgezeichnete ist. Er hat für seine Ausgabe Marcianus 599 = K, Vaticanus 1023 = T, Vaticanus 1470 = V und die Edition von Cramer = C benutzt. Es wäre wünschenswert, daß der Herausgeber auch den armenischen Text zur Orientierung herangezogen hätte, welcher nach meiner Ansicht zur Vervollkommnung der Ausgabe sehr viel beitragen würde.

Wir müssen vorläufig davon absehen, daß die Überschriften der griechischen und armenischen Texte vollständig verschieden sind; davon wird später die Rede sein. Jetzt greifen wir den ersten Abschnitt des I. Kapitels der Prolegomena aus den beiden Texten zur Vergleichung heraus. Um die Sache möglichst anschaulich zu machen, schreiben wir auf die obere Linie den griechischen, auf die untere den armenischen Text, und zwar so, daß jedes griechische Wort, das ihm entsprechende armenische unter sich hat.[1]

Πρ. α΄.

Οἱ τῶν τῆς φιλοσοφίας λόγων[2] ἐρῶντες[1] καὶ τῆς[2] ἐκ

Որք [միանգամ] իմաստասիրութեան տենչան[1] բանից[2] և առ

τούτων ἡδονῆς ἄκρῳ, δακτύλῳ γευσάμενοι,

ի նմանէ հեշտութեանց ծայրիւ [միայն] մատին հանդիպելին ճաշակեալք

πάσῃ τῇ τοῦ βίου φροντίδι χαίρειν εἰπόντες, σώφρονί τινι

ամենայն կենցաղական հոգւոց բարեաւ մնալ ասացեալք ողջախոհ իմն

μανίᾳ πρὸς τούτους ἐλαυνόμενοι [φαίνονται] φέρονται καὶ

մոլութեամբ առ այսոսիկ վարեալք ընթեն. և [անդուստ

τῇ τῶν ὄντων ἐπιστήμῃ συντόμως αὐτῶν

իսկ ապա] էակացն մակացութեամբ փութայեն զնոցին իսկ յինքեանս

ψυχαγωγοῦσι τὸν ἔρωτα. ἐπιστήμη δὲ[1] τῶν ὄντων ἐστὶν ἡ φιλοσοφία,[1]

փոխեն զտենչանս. իսկ[1] մակացութիւն էակացն

ὡς [σὺν θεῷ] μαθησόμεθα. Ἐπεὶ

որպէս համբերձեալ եմք ուսանել իմաստասիրութիւն[1] է. և արդ

τοίνυν καὶ ἡμᾶς[2] σοφὸς[1] ἔρως καὶ πολλὴ προθυμία

վասն զի բազում յօժարութիւն [և ողջախոհ

εἰς τοῦτον διήλασε τὸν ἀγῶνα,

զբաղումն] և իմաստուն[1] տենչումն յայսոսիկ վարեաց զմեզ[2] ի հանդէս,

[1] [ ] zeigt, daß es in dem anderen Texte fehlt. 1 1 oder 2 2 ist über die Vokabeln gesetzt, die zwar einander entsprechen, aber nicht über einander geordnet werden konnten, weil sie sonst den Text allzusehr gestört hätten.

[2] Die armenische Sprache hat keinen deklinablen Artikel wie die griechische oder die deutsche. Der armenische Artikel besteht aus einem Buchstaben ն = n, der den Wörtern angehängt wird.

Digitized by Google

φέρε τὸν τῆς φιλοσοφίας[1] θεῖον ἀγῶνα ὑποδυσώμεθα[2]
բեր զաստուածային հանդէս իմաստասիրութեան[1]

μὴ τὸ παρὸν δυσχερὲς ἐπιλογιζόμενοι ἀλλὰ πρὸς
[2] զգեցցուք. մի զառաջիկայս դժուարաձեռն համարելով այլ առ

τὸ πέρας τῆς θείας ἐπαγγελίας αὐτῆς ἀποβλέποντες πάντα μόχ-
եզր աստուածային խոստմանց դորա բացահայելով զամենայն աշ-

θον ἐλάττονα καὶ δεύτερον αὐτῆς ἡγησώμεθα.
խատութիւն նուաստ և երկրորդ նորին վարկցուք։

Lassen wir jetzt den ersten Abschnitt der Prolegomena zu dem Kommentar der Isagoge selbst folgen:

Μέλλοντες σὺν θεῷ ἄρχεσθαι τοῦ παρόντος συγ-
Հանդերձեալք հանդերձ Աստուծով սկիզբն առնել առաջիկայ շա-

γράμματος τὰ εἰωθότα ὑπὸ τῶν ἐξηγητῶν ζητεῖσθαι κεφάλαια, ὀκτὼ
րադրութեանս զսովորական պատմողաց խնդրել զգլուխս, ութ

τὸν ἀριθμὸν ὄντα[2] ζητήσωμεν, p. 7 κεφάλαια — p. 12 ταῦτα hat der
[2] գոլ թուով խնդրեսցուք,

armenische Text nicht, dann aber wieder wörtlich: οἷον
և են այսոքիկ.

ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον τὸ γνήσιον ἡ αἰτία τῆς ἐπιγρα-
դիտաւորութիւն, պիտանացուն, հարազատութիւն, պատճառք մակագրու-

φῆς ἡ εἰς τὰ κεφάλαια[1] διαίρεσις ἡ τάξις ὁ διδασκαλικὸς
թեան , բաժանումն գլխոց[1], կարգն, վարդապետական

τρόπος καὶ ἡ ὑπὸ τί μέρος ἀναφορά.
յեղանակն և առ ինչ մասն վերաբերումն.

Wir nehmen noch den ersten Abschnitt des eigentlichen Kommentars hinzu:

Ἐπειδὴ χορὸν ἔχειν τῶν προοιμίων ἡγούμεθα[1] (πάντων
Յանդուգն ունելով նախերգանաց [յիրաւի] կարծեցեալ, քանզի

γὰρ χόρος ἐστὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πλὴν
ամենայն ինչ յանդուգն ունել բնաւորեցան որք ըստ մեզ են, բայց միայն

τῶν ἀρετῶν), σπουδαιότερον αὐτοὺς τοὺς ἀγῶνας ὑποδυσώμεθα,
յառաքինութեանց, փութայէս զառաջիկայ հանդէս զգեցցուք

ἐπ' [1]αὐτήν που ἀφικόμενοι τῆς μετὰ χεῖρας λέξεως τὴν ἐξήγησιν.
եւ եկեալք ի [1]նոյն ինքն ներածութեան պատմութիւն

p. 8 αὕτη — p. 9 παράδοσιν fehlt im Armenischen, ἐν μὲν γὰρ τῷ
որ անդուստ իսկ ի

πρώτῳ προιμίῳ τρία τινὰ παραδίδωσι, τὸν σκοπὸν τὸ χρήσιμον
սկզբանն զերիս զայսոսիկ աւանդեաց զդիտաւորութիւն, զպիտանացուն

[καὶ] τὸν [1]τρόπον τῆς διδασκαλίας. Dann fehlt im Arme-
[1]զվարդապետական յեղանակն։

nischen wieder ein Stück.

Diese Proben beweisen uns eins zur Genüge, daß nämlich die beiden Textformen voneinander sehr abhängig sind: der eine Text stellt zweifellos eine Übersetzung des anderen vor und zwar eine wörtliche. Ob der armenische oder der griechische Text der übersetzte ist, darüber kann kein Zweifel bestehen; denn daß der armenische uns eine Übersetzung darbietet, können wir deswegen mit Bestimmtheit sagen, weil sein Stil außerordentlich schlecht ist, während der Stil der griechischen Texte durchaus der bei den griechischen Kommentatoren des fünften und sechsten Jahrhunderts gewöhnliche ist.[1] Indessen stimmt jeder Armenier mit F. Neumann überein, wenn er schreibt: „Der Styl Davids ist sehr rauh und kann das Ohr seiner Landsleute nicht ergötzen; nicht sowohl einen Armenier, der in seiner Sprache schreibt, glaubt man zu hören, als einen Griechen, der armenische Phrasen drechselt".[2] Derselben Ansicht ist auch Sarbanalian, der daran festhält, daß diese Schrift ein ursprünglich armenisch geschriebenes Werk ist. Er glaubt aber David folgendermaßen entschuldigen zu können: „Die armenische Literatur konnte bis dahin kein einziges philosophisches Werk aufweisen; David war derjenige, welcher sich zuerst für die Philosophie interessierte und eine ihr passende Sprache bildete. Er wurde also der Urheber der philosophischen Wissenschaft in Armenien und zugleich der Erfinder ihrer Sprache".[3] In der Folge tadelt er trotzdem den Philosophen, daß er die

[1] Man vergleicht den griechischen Text am besten mit demjenigen des Elias „Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias". Ed. Busse. Berlin 1900, um zu sehen, daß der griechische Stil Davids ein und derselbe ist wie der der Kommentatoren des V. und VI. Jahrhunderts in Alexandrien.

[2] Neumann, Versuch p. 61.

[3] Sarb. p. 324.

Digitized by Google

armenische Sprache nicht beherrscht habe und daß er ein Liebhaber des gräzisierenden Stiles gewesen sei. Aber weder sein Entschuldigungsversuch noch sein Tadel entsprechen dem Tatbestand. Der Stil dieser Schriften ist weder die Folge einer mangelhaften Kenntnis der armenischen Sprache,[1] noch ist er aus einer Liebhaberei für den griechischen Stil zu erklären. Er ist vielmehr die Folge einer eigenartigen Auffassung der Aufgabe des Übersetzers, wie uns das Ad. Marx in seiner Abhandlung „Dionysii Thracis ars grammatica, edidit Gustavus Vhlig Lipsiae 1883. Markii disputatio de interpretatione armeniaca“ in Bezug auf diese Grammatik veranschaulicht hat. Die meisten armenischen Übersetzer haben ihre Aufgabe so verstanden, wie es Ad. Marx uns schildert, und auch David hat dieses Verständnis geteilt. Wir finden bei ihm für jede griechische Vokabel eine entsprechende armenische. Es ist dafür gesorgt, daß die etymologische Form der griechischen Wörter auch im Armenischen, soweit es geht, beibehalten wird. Die griechische Satzkonstruktion ist rücksichtslos durchgeführt, so daß man mit Recht sagen kann: diese Schrift ist griechisch geschrieben in armenischen Buchstaben. Man ist nicht berechtigt, dieses Urteil für übertrieben zu halten und sich dadurch irre führen zu lassen, daß der griechische Text Wörter, Sätze und ganze Perioden darbietet, die wir im armenischen vermissen. Diese Erscheinung werden wir nachher erklären; hier müssen wir nachdrücklich die Tatsache betonen, daß überall dort, wo der griechische Text keine Erweiterungen aufweist, der armenische Text eine peinlich gewissenhafte, wörtliche und sklavische Wiedergabe des griechischen darstellt.[2] Diese Übereinstimmung geht soweit, daß wir imstande sind nachzuweisen, daß der armenische Text von den

[1] Es ist durchaus falsch, wenn man meint, daß der Verfasser oder der Übersetzer dieser armenischen Schriften Davids die armenische Sprache nicht beherrschte. Im Gegenteil, wer diese Schriften eingehend studiert, wird erstaunen, wie sie eine Fundgrube für die feinen armenischen Vokabeln und für die feine Wortbildung sind. Der Mann, der diese Schriften hervorgebracht hat, muß im Gegenteil in der armenischen Sprache beschlagen gewesen sein. Wenn sie trotzdem nicht als Muster des armenischen Stiles gelten dürfen, so kommt das daher, daß sie Übersetzungen sind und daß der Übersetzer seine Aufgabe verkehrt aufgefaßt hat.

[2] Man vergleiche beispielsweise die Kapitel arm. Բ mit griech. β. πρ.
arm. Ե mit griech. ε. πρ.
arm. Է mit griech. ζ. πρ.
arm. Ը mit griech. η. πρ.
um zu sehen, wie groß die Übereinstimmung ist!

Digitized by Google

drei Codices, die Busse seiner Ausgabe zugrunde gelegt hat, dem Vaticanus 1470 folgt. Angesichts dieser Tatsache ist es unbegreiflich, wie die Mchitharisten zu der Behauptung kommen konnten, zum mindesten „das Buch der Definitionen“ für ein ursprünglich armenisch geschriebenes Werk zu halten. Gerade von diesem Buche können wir nachweisen, daß es im höchsten Maße eine sklavische Übersetzung darbietet, da hier der griechische Text verhältnismäßig selten Ausführungen aufweist, die wir im armenischen nicht finden.

Aber der Hauptgrund, den man für die Ursprünglichkeit des armenischen Textes geltend macht, ist der, daß dieser Text als ein kurzes, einheitliches Ganzes betrachtet wird, im Gegensatze zu dem griechischen. Diese Erscheinung müssen wir erklären, wenn wir unsere These, die armenischen Schriften seien nur Übersetzungen, aufrecht erhalten wollen.

Die Erweiterungen des griechischen Textes über den armenischen hinaus sind von zweierlei Art. Zum einen Teil bestehen sie aus einzelnen Sätzen oder aus einer Gruppe von zur näheren Erklärung eingeschobenen Sätzen, zum andern machen sie große Abschnitte und sogar ganze Kapitel aus, die manchmal auch Neues in den Text hineinbringen. Naturgemäß lassen sich diese zwei Arten von Erweiterungen nicht scharf auseinander halten. Wir wollen hier die Stellen anführen, wo der griechische Text erweitert ist.

Zunächst in den „Προλεγόμενα“, aus denen wir alle Erweiterungen aufzählen wollen.

p. 1. 8 σὺν θεῷ. 13 ἐξήγησιν Ἀριστοτελικοῖς. 16 τέσσαρα. 17 βλίτυρι.

p. 2. 31 ἔλθωμεν καί.

p. 3. 3 τὰ ὅρῳ μὴ καθυποβαλλόμενα. 8 ἐκ — 9 λόγον. 13 καὶ τὶ ἀφ' ἑνός.

p. 6. 5 ἐπειδὴ — 19 τὸ θεῖον. 25 πᾶσα — 26 πράγματα. 28 ἐκεῖναι — 29 καὶ γάρ. 30 ἡ ἰατρική.

p. 7. 2 καὶ γὰρ — 3 ἐστι. 6 χιόνι. 8 ἐν Ἀλκιβιάδῃ — 10 οὗτοι. 24 ὥσπερ — 31 μέλανος. 35 ἤγουν — 36 δρασιν.

p. 8. 1 ἤγουν — 9 φιλοσοφία. 16 ἔφεσις αὐτῆς καί. 16 πᾶς — 17 ἐπ' αὐτό. 17 ἔφεσις αὐτῆς καί. 19 ὡς ὁ Πυθαγόρας ὁρίζηται.

p. 10. 7 ταῦτα γὰρ — 8 διακρίνεται. 14 θνητὸν — 15 ἀθάνατον. 21 ἡ δὲ — 23 ποιότητα.

p. 12. 31 ἀδύνατον — λογικόν. 33 τὸν ἄνθρωπον.

p. 13. 1 δύναται — 6 ἐστι. 20 τὸ δὲ — κατηγορεῖται.

Digitized by Google

p. 15. 8 καὶ τὸ — 9 σημαίνουσιν. 17 γυμνάσομεν τὸν λόγον. 23 αἵτινες — 24 δεκτικά.

p. 16. 2 καὶ ταῦτα — 3 θνητά. 10 ἐπειδὴ — 12 πραγμάτων.

p. 17. 26 καὶ τούτων — δύνατα. 27 κατὰ Στωϊκούς. 31 καὶ — πυθίας.

p. 18. 1 περὶ — καταγίνεται.

p. 19. 35 καὶ ἡ γυμναστική.

p. 20. 17 καὶ — 18 τοῦ τέλους. 22 ταῦτα — 23 κεφάλαιον.

p. 21. 5 καὶ ἐν — ὄρεσιν. 8 οὐ γὰρ — 9 ὑποκένταυρος.

p. 22. 20 οἵτινες καὶ ἀτελαῖς καλοῦνται. 30 ἤτοι ἀτελὴς ἐστιν.

p. 23. 26 καὶ γὰρ — 29 πασίν.

p. 24. 4 ὥσπερ — 8 εἰσιν. 8 οὐ γὰρ — 9 κύων. 9 οὐ μόνον — 10 δαίμων. 11 οὐ μόνον — 12 νύμφαι. 14 μόνος — 17 ἴσασιν. 19 καὶ γὰρ — 20 τέλος. 33 ἐπειδὴ — 36 πεποιωμένα.

p. 25. 4 ἰστέον — 24 ὑπεροχῆς ἐστι. 31 καὶ γὰρ — 32 ἀποκρίνασθαι. 32 καὶ ὡς — p. 26, 1 πυθαγορείων.

p. 26. 2 καὶ γὰρ — 4 ἀποκρίνασθαι. 5 ὅτι — 8 διδασκάλου. 9 ὅτι — εἰσὶν. 10 εἰς — πυθαγορείων.

p. 27. 4 ἔστι — 6 γνῶσις. 10 καὶ γὰρ — 20 βοῦς. 24 ἤγουν — 27 δημιουργικόν. 27 ταῦτα μεν οὗτοι.

p. 28. 1 ὡς — 6 περιπατεῖ. 8 πάλιν — 16 τούτοις. 18 ἄνθρωποι — ἀστέρες. 20 τοῦτ' — 21 φύσεως. 22 τοῦ λέγοντες — 23 ἐστίν. 34 ὅσπερ — p. 29, 2 φυτῶν.

p. 29. 6 ἰστέον — 9 σαφηναίᾳ.

p. 30. 17 καὶ γὰρ — 18 θείου.

p. 31. 7 ἰστέον — θανάτῳ.

p. 32. 3 τοῦτ' — 5 ἀνειρεῖν.

p. 34. 3 φημὶ — 4 σώματος.

p. 39. 17 Στάγειρα — 18 Ἀριστοτέλης.

p. 40. 25 οἷον — ἐστιν. 31 καὶ πάλιν — 33 ἀμερές ἐστι.

p. 41. 4 ἤμουν — 5 αὐτοῦ. 12 ἰστέον δὲ — 21 ἐν τούτοις.

p. 42. 10 τοῦ γρίφου ἤμουν. 13 λέγει — 24 τί ἐστιν.

p. 44. 4 οὐδὲ γὰρ — κατασκευάσαι. 21 περὶ τῆς ἐπιστήμης. 28 ὡς μετ' ὀλίγον δείξομεν.

p. 46. 11 κυρίως — 25 ἐν τούτοις. 30 ἡ γὰρ — 32 ψόφος. 33 οἷον ὡς — 34 αὐτόν. 36 καὶ γὰρ — τις.

p. 47. 1 ἡ ἱπποκένταυροι. 4 τὴν λογικὴν ψυχήν. 7 ὥσπερ ἀθάνατος. 13 λαμβάνουσα. 17 τὰ νοητά. 20 καὶ γὰρ — 21 ἡ ἄλογος. 22 καὶ γὰρ — 31 δοξάσας. 32 καὶ γὰρ — λόγου γινώσκει.

p. 48. 2 οἷον — 3 ἀποδείξεως. 4 οἷον — 5 ὁμολογεῖται. 6 ὥστε — 9 τοῦ νοῦ. 26 τοῦτ' ἔστι — 28 φύσεως. 29 συνίσταται — 31 πῦρ. 32 οἷον — 33 φρόνησις.

Digitized by Google

p. 49. 9 ἐντεῦθεν — 51, 6 εἴπωμεν.
p. 52. 4 Ὁ δὲ — 53, 15 εἴρηται.
p. 54. 5 ὀγδοὰς — 26 ἑξῆς.
p. 55. 5 ἔλθωμεν — 6 φιλοσοφίαν. 21 ἐπειδὴ — 24 ἄλογα.
p. 56. 5 διὰ γὰρ — ὄντα.
p. 57. 3 ἵνα — τὸ ξίφος. 4 λησταὶ — 7 ἀγαθόν. 10 ἔλθωμεν — 11 αὐτά. 14 μόνας — 15 ἀλόγων.
p. 58. 22 ζητεῖ — σύγκεινται.
p. 59. 8 καὶ κατὰ — 10 ἄνοδον. 13 ὅτι δὲ — 16 τὰ θεολογικά. 19 ἰστέον — 23 τούτοις. 26 καὶ ἐπιλύονται — 60, 4 ἀφορμήν.
p. 62. 25 ὡς — καταγινομένων.
p. 63. 1 Ἔστι δὲ — 23 κεφάλαιον. 27 Θρᾷξ — 64, 1 ἐόντα.
p. 64. 6 ὥσπερ — 7 φονεύειν. 18 ἀντὶ γὰρ — 19 ξύλον. 23 τῶν μεγεθῶν καὶ τῶν σχημάτων. 24 καὶ τέμνει — 25 τῆς γῆς. 28 εἴτε — 65, 9 ἥδεσται.
p. 65. 22 τὸ γὰρ — 23 ἄλογον. 26 ἐνταῦθα — 27 ὁμοιομερῆ. 28 ὡς ἐπὶ — 30 λέγεται.
p. 66. 1 ἐνταῦθα — 2 ἀνομοιομερῆ. 3 οὔτε — 5 ὀφθαλμός. 9 ἐνταῦθα — 10 διαίρεσις. 11 τὸ δὲ ψιμύθιον. 11 ἀπό — 13 εἰσίν. 15 ἰδοὺ — 17 εἰσίν. 19 ἰδού — 20 ὠνομάσθησαν. 29 ἄπειροι — 31 ὑποβάλλειν.
p. 67. 2 κύκνος τὸ δὲ.
p. 68. 11 ταῦτα — 18 ἔστιν εἰπεῖν. 31 οἷον — 32 τοῦ λογικοῦ.
p. 69. 3 ἔτι — 18 τὸ ἀληθές. 20 ὁ γὰρ — 21 ἀνθρώπους. 23 τὸν γὰρ — 27 δειχθήσεται.
p. 70. 3 γνώσεις — ποιότης. 5 ὡς ἐν — 6 τῷ λεγομένῳ. 10 ὅτι οὔτε — 12 γνώσεις εἰσίν. 14 οἷον ὡς — 18 λέγονται. 20 οὔτε — θεωρετικόν. 22 οἷον — 28 θεωρετικόν.
p. 71. 11 τῷ γὰρ — ἑαυτόν. 13 καὶ γὰρ — 14 αὐτῷ. 16 ὅθεν — 17 γινώσκουσιν. 19 τὸ γὰρ — 20 τούτοις. 27 οἷον — 29 τρία εἰσίν. 30 ἔτι δὲ — 35 ἡ διαίρεσις. 37 καὶ οὐ — 72, 2 δηλοῖ.
p. 72. 16 καὶ γὰρ — 25 τούτοις. 29 λέγονται — τῷ θεωρητικῷ. 34 οὐ γὰρ — 35 θεολογικόν. 36 καλοῦνται — 73, 2 λεγομένα.
p. 73. 5 περὶ τοῦ — 6 πρακτικοῦ. 12 ἐπειδὴ — 16 εἰς εἴδη 16 ἐπειδὴ — 27 λέγονται.
p. 74. 22 αἰσχρὸν συμβαίνει. 24 αἰσχρόν τι συμβαίνει.
p. 75. 6 ἄλλως — 19 φύσιν ἐστί. 22 καὶ γὰρ — 23 διάφορα.
p. 76. 9 τοῦτο — 17 αὐτοὺς δικάσαι. 20 οἷον — 21 ἐγένοντο. 22 εἰ μὴ — 25 θεολογικοῦ. 27 ἀφ᾽ ἑνὸς — 28 πρακτικόν. 33 φημι δὴ — πρακτικόν.

Digitized by Google

p. 77. 6 ὅθεν — 7 ὁρᾶν. 12 αὗται — 16 εἰσιν. 29 καὶ γὰρ — 31 τῶν παθῶν.

p. 78. 2 καὶ κατὰ — 4 ἀρετῶν. 12 καὶ γὰρ — 15 αὐτάς. 18 καὶ γὰρ — 20 ἐστιν. 22 καὶ γὰρ — 26 ἀρετῶν.

p. 79. 4 κατὰ — 5 καὶ ἄνδρα. 12 καὶ γὰρ — 19 οὕτω παρέλαβον. 20 αὗται — 22 προαίρεσιν. 26 ἤγουν — 29 φιλοσοφίας.

Die Erweiterungen in der Einleitung zur Isagoge wollen wir auch möglichst vollständig anführen.

p. 80. 7 κεφάλαια — 12 ταῦτα. 17 καὶ ἕξιν — 81,3 λέγεσθαι.

p. 81. 7 οἷον — 8 διαλαβεῖν. 27 καὶ μὴ — 28 ὄνομα.

p. 82. 3 ἵνα — 4 σύγγραμμα. 6 ὡς — 7 ὄνομα. 19 ἵνα — ἄλλου. 22 καὶ γὰρ — 24 σύγγραμμα. 26 καὶ γὰρ — 29 γινώσκομεν. 30 ἢ ἐκ — 83,1 ἀναγνῶμεν.

p. 83. 2 ἵνα — 3 κέχρηται. 9 ὀκτὼ — ὄντα. 13 καὶ τοῦτο — αὐτοῦ. 14 ὅτι — 15 τί συμβεβηκός. 17 τοῦτ' ἔστι — 18 χρήσιμον. 23 ὅτι — διαλαμβάναι. 25 ὑφ' ἃ — 26 Ἑλληνική.

p. 84. 6 ἐπειδὴ — 7 ἱπποκένταυρος. 8 καθὸ — 9 φωνή. 10 αὕτη — 11 πράγματος. 13 οὗτοι — 14 φροντίζουσι. 15 οὗτοι — 16 φροντίζουσι. 19 Πλάτων — 20 εἰσι. 21 ταῦτα γὰρ — εἰσι. 29 τοῦτο — 32 κινεῖσθαι. 32 καὶ τὸ — 85,5 ψιμύθιων.

p. 85. 6 τοῦ δὲ — 9 χρεμετίζειν. 17 οὐ μόνον — 18 ἁρμόζει. 27 τῶν φωνῶν — τρόποι εἰσὶν. 30 ἐρωτώμενοι — 31 εἶδος. 33 ἐρωτώμενοι — 86,2 οὐσιῶδες.

p. 86. 2 ἐρωτώμενοι. — 4 χρεματιστικόν.
5 „ — 6 λευκόν.
7 „ — 20 τούτοις. 22 τοῦτο — 24 εἶναι. 25 τοῦτο — 30 σκοποῦ.

p. 87. 11 οἷον — ζῷον. 14 οἷον — 16 διαφοραί.

p. 88. 30 ἐπειδὴ — 89,3 κανονίζων.

p. 89. 6 οὔτε ὁ δελφίν. 9 οὔτε — 10 ναυαγήσει. 14 ἐξ ὧν καὶ σύγκειται. 15 ἰστέον — 22 ἐν τούτοις. 26 οἷον — 90,1 τῆς ὁριστικῆς.

p. 90. 5 ἐπειδὴ — τὰ ἄλλα. 7 καὶ γὰρ — 9 εἰσιν. 10 καὶ γὰρ — 12 τινά εἰσι. 13 καὶ γὰρ — 15 τὸν ἄνθρωπον. 16 καὶ γὰρ — 24 τάξεως. 32 καὶ γὰρ — 91. 1 ζῴου.

p. 91. 1 καὶ γὰρ — 2 διῃρημένα. 4 καὶ λέγει — 10 ἄλογον. 16 εἰ ἄρα — 18 χρησιμεύει. 29 τοῦτ' ἔστι τὸ σῶμα.

p. 92. 1 εἰδώλου — 2 ἐκτύπωμα. 3 φημὶ — Ἰαμβλίχου. 6 οὗτος γὰρ Σύρος ἦν. 12 καὶ ὅτι — 15 ἡμερῶν. 19 πρὸς ὃν — προσφωνεῖ. 24 ἰστέον — 25 σύγγραμμα. 32 ἄλλως — 93,5 ἡ τάξις.

p. 93. 8 οἷον — 9 ἑξῆς. 10 καὶ ὅσον — 24 διαίρεσις. 25 καὶ

Digitized by Google

εἴπωμεν — 26 κέχρητει. 27 κατὰ — ἀναλυτικοῦ. 29 τὴν οὐσίαν — ἑξῆς. 30 καὶ γὰρ — ὁρισμοῦ.

p. 94, 2. λέγων — 6 τρόπου. 9 ταῦτα — εἰσαγωγῆς.

Aus dem Kommentar selbst wollen wir nur die umfangreichen Erweiterungen anmerken:

p. 96. 2 οἷον — 9 ἔλεγον. 15 ἄλλως — 20 γράμματος.

p. 99. 31 τινὲς — 100, 4 εἰσόμεθα.

p. 100. 5 καὶ λέγομεν — 10 τὸ κεχηνός.

p. 101. 7 Δεύτερον — 23 φιλοσοφίαν.

p. 102. 1 ζητοῦσι — 105, 4 χρησίμης.

p. 106. 1 ἐπειδὴ — 107, 19 ἀλλάσσουσιν.

p. 110. 12 μηδεὶς — 20 οὐ βούλομαι. 24 τῶν γάρ — 32 μαθηματικά.

p. 112. 4 τὸ γὰρ — 8 ὡσαύτως. 21 καὶ ἄλλως — 26 ποιοῦνται. 32 ὑπάρχει — 113, 8 συγκεῖσθαι. 27 οὗτος — 114, 6 δημιουργήματα.

p. 115. 15 οὗτοι — 24 ὅπερ ἄτοπον.

p. 116. 21 ἔχομεν — 29 καθόλου.

p. 119. 8 γένος — 28 λέγειν.

p. 121. 23 ζητητέον — 122, 28 βαδίζωμεν.

p. 122. 34 δόξει — 123, 18 Τελαμῶνος.

p. 124. 7 καὶ διὰ τί — 27 ἱμείρετει.

p. 125. 4 Ἓν δὲ — 126, 5 πληρούσθω.

p. 126. 10 τοῦτο γὰρ — 17 πολυειδῶς.

p. 127. 2 καὶ εἴπομεν — 8 τὴν ἄλλην. 11 Καὶ τοῦ — 20 οἰκειότητα.

p. 128. 1 καὶ εἰ — 12 ὁ πατήρ. 18 Γινώσκοντες — 130, 14 τὸν ἄνθρωπον.

p. 130. 20 ἰστέον — 131, 5 τῆς ὑπογραφῆς.

p. 131. 34 μία γὰρ — 132, 6 θεωρεῖται.

p. 132. 9 καὶ πῶς — 21 ὁ λόγος.

p. 135. 8 δεύτερον — 15 ἔχομεν. 19 ἀλλὰ — 136, 32 τρίτον.

p. 136. 32 λέγουσιν — 142, 21 σημαντικήν.[1]

p. 143. 29 ἀλλὰ — 144, 6 σαφηνίσωμεν.

---

[1] Diese Stelle fehlt im Armenischen nicht ganz, vgl. 288. Aber sie ist dort so verschwindend klein und im griechischen Text so durchgearbeitet, daß wir nicht imstande sind, zu unterscheiden, wo der armenische Text aufhört, und wo die Erweiterung anfängt. Überhaupt muß man bedenken, daß wir nicht zwei gleiche Texte in derselben Sprache vor uns haben, sondern einen kurzen und einen erweiterten Text, und in verschiedenen Sprachen. Unter diesen Umständen ist es schwer die Scheidung zu vollziehen, namentlich im eigentlichen Kommentar, wo der griechische Text nicht nur Erweiterungen, sondern auch kleine Bearbeitungen des armenischen Textes aufweist.

Digitized by Google

p. 145. 14 Τὸ δὲ — 146, 3 ἐκάλεσεν.
p. 149. 2 Ὥσπερ — 153, 10 ἄνθρωπος.
p. 153. 14 φησὶν — 154, 18 κατηγορεῖται.
p. 154. 22 ἤτοι — 155, 1 γένους.
p. 156. 7 ὅτι λέγων — 30 γένος ἐστι. 33 Τὴν δὲ — 157, 12 δέδασται.
p. 157. 16 καλοῦμεν — 24 πράγματος.
p. 159. 10 Ἀφ' ἑνός — 23 εἶναι.
p. 160. 23 τινὲς — 161, 10 γινώσκομεν.
p. 163. 20 Τούτοις — 164, 10 τὸ ἀόριστον.
p. 165. 3 Κατιόντων — 18 διαιρετικόν.
p. 168. 1 τινὲς — 15 Σωκράτην. 30 πρὸς τοῦτο — 169, 5 ἀπογίνεται.
p. 169. 13 συμβεβηκός — 172, 4 εἶπε πάντων.
p. 172. 10 Ἀλλὰ — 20 σκέλει.
p. 175. 27 ἔστι — 176, 2 γένους.
p. 176. 16 Καὶ ἀεί γε — 19 συμβεβηκότα.
p. 177. 17 Ἡ δὲ — 22 ἀλλοῖον.
p. 178. 3 Καὶ αἱ — 7 ἁρμόζουσι.
p. 180. 13 οὔτε — 21 σώματος.
p. 182. 24 διὰ τοῦτο — 31 κινήσεως.
p. 183. 22 Τινὲς — 184, 6 μερικῷ.
p. 184. 25 Καὶ αἱ — 185, 19 τοιοῦτον.
p. 186. 22 καὶ συνιστάμεναι — 187, 2 χρεία.
p. 192. 12 δεικνύει — 25 πράγματα.
p. 196. 1 Ἢ ἀνάλογόν γε — 15 τὸν ἀνδριάντα.
p. 198. 30 ἐπαποροῦσι — 199, 5 διαφοράς.
p. 207. 3 ἀμέλει — 9 οὐκ οἴδαμεν.
p. 210. 30 ὅτι δὲ — 211, 1 διαφορᾶς.
p. 211. 8 Ἐπειδὴ — 213, 8 τοῖς προλαβοῦσιν.
p. 214. 20 εἰρηκότες — 215, 8 ἔχει αὐτά.
p. 215. 26 εἴ τι γὰρ — 218, 5 ἐδείχθη.
p. 218. 32 Ἔχομεν — 219, 25 τὸ συμβεβηκός.

Aus dieser Übersicht ersieht man deutlich, daß der griechische Text erhebliche Erweiterungen aufweist, namentlich der Kommentar, der anderthalbmal so umfangreich ist, als der armenische. Wenn aber nun die armenische Fassung nur eine Übersetzung ist, warum hat der Übersetzer einen Teil wörtlich übersetzt und andere Partien einfach ausgelassen? Neumann will diese Frage folgendermaßen beantworten: „Dans les commentaires de l'introduction de Porphyre aux catégories d'Aristote on trouve quelques fois dans les textes grecs des développements qui n'existent pas dans l'arménien;

Digitized by Google

mais ceci même est une preuve qu'ils viennent du même auteur. Un homme d'esprit ne se copiera jamais, s'il écrit quelque chose deux fois: ici il ajoute un mot, là il laisse une phrase toute entière, et rarement il y a une période où il ne fasse quelques changements; mais le fond et la pensée restent toujours les mêmes."[1] Diese Meinung Neumanns, daß die armenische wie die griechische Fassung von demselben Verfasser David herrühren, und daß die Abweichungen auf denselben geistreichen Verfasser zurückzuführen seien, steht zwar mit der armenischen Überlieferung im Einklang,[2] ist aber schlechterdings zurückzuweisen; und zwar nicht nur deshalb, weil wir an dem Geistesreichtum des Verfassers sehr zweifeln, sondern vor allem deshalb, weil die Erweiterungen nicht derart sind, daß wir ihn aus ihnen wahrnehmen könnten. Warum hat dieser geistreiche Armenier nicht den armenischen Text vielfach erweitert und ausgeführt? Seine Landsleute bedurften eher einer breiteren Ausführung als die Griechen, bei denen es an Kommentaren nicht fehlte. Kein geistreicher, auch kein gewöhnlicher Schriftsteller wird sein in fremder Sprache verfaßtes Werk in seine Muttersprache einerseits an seinen eigenen Text so fest gebunden, andererseits aber doch ihn so stark kürzend übertragen. Ebenso unhaltbar ist die zweite Meinung Neumanns,[3] nach der diese Schriften von David verfaßt und von einer späteren Hand im siebenten Jahrhundert ins Griechische übertragen wurden. Die Annahme, daß ein Armenier sein Werk in solchem grausamen Stil niedergeschrieben habe und dann ein anderer dies Buch gelesen, verstanden und so sklavisch ins Griechische übertragen habe, halte ich für einen mißglückten Versuch, diese Schriften auf alle Fälle ursprünglich armenisch von einem Armenier verfaßt sein zu lassen.

Sind alle diese Ansichten unhaltbar, so müssen wir bedenken, daß unsere Annahme, die armenische Schrift sei eben nur Übertragung, ebenso zweifelhaft bleibt, wenn wir die Argumente, die gegen sie geltend gemacht werden können, nicht unschädlich gemacht haben. Außer den Fragen, woher die Erweiterungen im griechischen Texte kommen, und warum sie nicht mit übersetzt sind, wenn die armenische Schrift nur eine Übersetzung ist, sind noch[4] andere zu lösen. Nicht nur die Tatsache, daß an einigen

[1] Vgl. Mémoire p. 97. [2] Vgl. die Berichte im I. Kap.

[3] Vgl. Neumann, Versuch usw.

[4] In den Prolegomena stimmen folgende Stellen mit dem armenischen Texte nicht so wörtlich, wie wir oben gesehen haben, überein: 1, 21 καὶ ἐπὶ μὲν — 2, 12 διὰ τί ἐστιν. 7, 12 καὶ — 8, 9 ἡ φιλοσοφία. 10, 7 ταῦτα γὰρ —

Digitized by Google

Stellen, namentlich in dem eigentlichen Kommentar, der armenische Text keine treue Wiedergabe des griechischen darstellt, sondern auch die andere, daß die Überschriften der griechischen und der armenischen Texte einander nicht decken, sind wichtige Punkte, die gegen unsere Ansicht mit Recht geltend gemacht werden können.

Wenn jemand geneigt wäre, die ersten Fragen dadurch zu lösen, daß er meinte, die weggelassenen Stücke enthielten möglicherweise mehr heidnische Vorstellungen und deswegen seien sie anstößig für einen christlichen Übersetzer gewesen, der es daher vorgezogen habe, sie beiseite zu lassen und dann, um den Zusammenhang aufrecht zu erhalten, verschiedenes verschieden übersetzt habe, so würde eine solche Lösung sehr verfehlt sein; denn diese Stellen sind größtenteils für den Glauben gleichgültig; es gibt sogar weggelassene Stellen, z. B. gr. Ausg. p. 6,5—21, wo die Existenz Gottes bewiesen wird, oder p. 149,1—152,14, wo seine Unkörperlichkeit behauptet wird, die den christlichen Ohren weit besser klingen würden, als der übersetzte Teil. Uns scheint, daß die beste Lösung dieser Frage A. Busse gefunden habe, wenn er in seiner oft zitierten Abhandlung schreibt:[1] „Vielmehr müssen wir als unverrückbare Grundlage festhalten, daß die armenische Schrift ein Originalwerk, der griechische Kommentar das aus seinen Vorträgen hervorgegangene Werk eines Schülers desselben ist." In diesem Zitat bestreiten wir den ersten Satz, wenn er so verstanden werden will, als ob ein armenischer Philosoph ursprünglich sein Werk armenisch niedergeschrieben und dasselbe dann griechisch vorgetragen habe, um dann von einem seiner Schüler nachgeschrieben, bearbeitet und herausgegeben zu werden. Das Richtige daran ist, was A. Busse mit scharfem Blick erkannt hat, daß die griechischen Schriften

23 ποιότητα. 14, 19 ἔστιν — 23 δέκα εἴκοσι. 31 εἰ ἄρα — 15, 1 προτάξαντες. 15, 21 ἐκ τῶν — 27 γνῶσιν. 24, 4 ὥσπερ — 17 ἴσασιν. 27, 28 οὐδὲ — 28, 21 φύσεως. 28, 34 διαλαμβάνει — 29, 11 ἡ φιλοσοφία. 31, 11 καθ' ἣν — 13 τῆς ψυχῆς. 44, 28 ὡς μετ' — 45, 25 τῆς νόσου. 51, 7 ἰστέον — 52, 3 δυάδος. 53, 16 ἑπτὰς δέ — 54, 5 πολλαπλασιασμός. 59, 17 καὶ ὁ Πλωτῖνος — 19 γινώσκουσιν. 64, 20 τῇ δὲ — 22 αὐλοῖς. 65, 27 γὰρ — 28 λεγόμενα. 67, 5 οὐδὲ γὰρ — 68, 18 εἰπεῖν. Es sind Stellen, die nicht allein Erweiterungen über den armenischen Text hinaus aufweisen, sondern auch Textänderungen, d. h. die Bearbeitungen desselben Texte sind. Solcher Stellen sind in dem eigentlichen Kommentar noch mehr. Zu beachten sind dort hauptsächlich folgende: 136, 32—138, 9. 138, 20—139, 16. 144, 17—145, 13. 158, 24—159, 9. 161, 13—29. 172, 5—9. 175, 15—176, 2. 195, 31—32 und andere.

[1] Neupl. Ausl. p. 19.

Digitized by Google

Davids nicht unmittelbar von dem Philosophen selbst herrühren, sondern von einem Schüler desselben.[1] Für die Annahme, daß die griechischen Schriften keine Originalwerke sind, spricht die Formel ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ, die alle griechischen Handschriften in der Überschrift dieser Werke haben,[2] und die nichts mehr und nichts weniger bedeutet, als „nach dem Vortrag Davids“. Sie sind also nachgeschriebene Kollegienhefte, die nicht allein das darbieten, was der Philosoph vorgetragen hat,[3] sondern sie bieten außerdem neue Ausführungen, die der Nachschreiber seinerseits zu dem Vortrag seines Meisters hinzugefügt hat, um verschiedene Gedanken noch klarer darzulegen. Von hier aus sind die Ausführungen zu erklären, die wir im armenischen Texte vermissen. Von hier aus ist ferner zu erklären, warum verschiedene Stellen in den beiden Texten einander nicht decken, und warum die Titel der armenischen und der griechischen Fassung nicht gleich lauten. Das Verfahren des Schülers während der Durchsicht der Nachschriften der Vorträge seines Meisters zum Zweck der Herausgabe können wir, nachdem wir die griechische und die armenische Fassung mit einander verglichen haben, genau beschreiben. Den Vortrag Davids hat er nach Inhalt, Form und Wortlaut im Wesentlichen unverändert gelassen. Das ist der Grund, warum der armenische Text, den wir für das Original (in einem anderen Sinn, als A. Busse es meint,) des Philosophen halten, in der griechischen Fassung wiederzufinden ist. Dann hat er diesen oder jenen Gedanken durch Beispiele oder durch die zur näheren Erläuterung bestimmten Einfügungen, die in der Regel mit den Wörtchen οἷον, ὡς, ὥσπερ, ὅτι, τοῦτ᾽ ἔστι, ἔστι γὰρ, τοῦτο γὰρ, ἰστέον δὲ, φημὶ δὲ, ἐρωτώμενοι, ἰστώμενοι usf. eingeleitet sind, näher ausgeführt.[4] Aber die Hauptarbeit dieses Schülers bestand darin, daß er die Vorträge seines Meisters lückenhaft fand und deswegen ganz große Abschnitte, ja sogar neue Kapitel, namentlich in dem Kommentar, wo sein Meister nicht den ganzen Text der Isagoge von Porphyrius angeführt und ausgelegt

---

[1] Ebenda p. 13. [2] Ebenda p. 13f. [3] Neupl. Ausl. p. 14.

[4] Nehmen wir πρ. ιε' p. 45 und vergleichen es mit dem armenischen Text պր. ժգ. p. 185, so sind folgende Ausführungen beispielsweise zu bemerken: 46, 11 κυρίως — 25 ἐν τούτοις. 46, 30 ἡ γὰρ — 32 ὁ ψόφος. 46, 33 οἷον ὡς — 34 αὐτόν. 46, 36 καὶ γὰρ — ἀναπολεῖ τις. 47, 1 ἢ ὑποκένταυρον. 47, 4 τὴν λογικὴν ψυχήν. 47, 7 ὥσπερ — ἀθάνατος. 47, 12 λαμβάνουσα — 17 τὰ νοητά. 47, 20 καὶ γὰρ — 21 ἡ ἄλογος. 47, 22 καὶ γὰρ — 31 δοξάσας. 47, 32 καὶ γὰρ — 48, 1 γινώσκει. 48, 2 οἷον δὲ — 3 ἀποδείξεως. 48, 4 οἷον ὅτι — 5 ὁμολογεῖται καὶ. 48, 6 ὥστε οὐ — 9 τοῦ νοῦ. 48, 26 τοῦτ' ἔστι — 28 φύσεως. 48, 29 συνίσταται — 31 πῦρ. 48, 32 οἷον — 33 φρόνησις.

Digitized by Google

hatte, neu verfaßte oder aus anderen Kommentatoren entlehnte, zu diesen Schriften hinzufügte oder in sie einfügte. Einige Beispiele mögen uns das Gesagte beweisen. Im armenischen Text p. 128 wird kurz gesagt: „Angesichts der Schöpfung und der regelmäßigen Bewegung der Welt kann man auf die Existenz des Schöpfers schließen." Das hat anscheinend dem Schüler nicht genügt und er hängt noch daran ein Stück aus der aristotelischen Metaphysik Λ 8 p. 1073, a 28, vgl. griech. Ausg. 6, 5 ἐπειδή — 19 τὸ θεῖον. Armen. Ausg. p. 159, 9 verspricht der Philosoph, ein anderes Mal zu erörtern, was der Artikel bedeutet; im griechischen Text ist dieses Versprechen weggelassen und statt dessen der Sinn des Artikels, wie sich Aristoteles darüber in περὶ ἑρμηνείας geäußert hat, weit und breit besprochen vgl. 28, 1—6. In der griech. Ausgabe p. 42, 11—15 wird ein Rätsel erzählt, das wir auch im armenischen Text finden 179, 23—28. Dann folgt aber in der griechischen Fassung eine breite Auslegung desselben, die in der armenischen gänzlich fehlt. Eine erhebliche Erweiterung finden wir p. 49, 8—54, 26. Im armenischen Text (p. 187 und 188) werden nur die Zahlen eins, zwei und sieben besprochen; an der entsprechenden Stelle des griechischen Textes kommen dagegen alle Zahlen bis zehn zur Sprache, woraus zwei große Kapitel entstanden sind. Wie gesagt, der eigentliche Kommentar hat dem betreffenden Schüler mehr Gelegenheit geboten, sich schriftstellerisch zu betätigen, da sein Meister hier sehr sprunghaft ist, und da er es als seine Pflicht ansieht, die von seinem Meister offen gelassenen Lücken auszufüllen. So ist z. B. die Stelle in der Isagoge „εἴς τε τὴν τῶν ὁρισμῶν ἀπόδοσιν — θεωρίας" im Armenischen p. 265, 18 mit einer kurzen Erwähnung übergangen worden, indessen ist sie ausführlich in der griechischen Ausgabe p. 102, 17—105, 4 ausgelegt. P. 269, 23 der armenischen Ausgabe verspricht David, sich in der Auslegung der Kategorien darüber zu äußern, daß Plato und Aristoteles oft unklar sind. Diese Stelle ist im Griechischen weggelassen; statt dessen finden wir eine breite Ausführung darüber, was David in Zukunft machen wollte p. 106, 1—107, 9. Im Anschluß hieran können wir merken, daß da, wo wir große Abschnitte neu eingefügt sehen, die ihnen vorangegangenen Partien sehr oft mit dem Armenischen nicht mehr so gut übereinstimmen, und das wird dadurch zur Genüge erklärt, daß der Schüler, um diese neuen Stücke in dem Texte schön einfügen zu können, sich genötigt sah, einige Veränderungen an dem Texte seines Meisters vorzunehmen. Und da der Kommentar sich mehr solcher neuen Abschnitte einfügen lassen mußte,

Digitized by Google

so stimmt der armenische Text des Kommentars nicht so wörtlich mit dem griechischen überein, wie es bei den Prolegomena der Fall war.[1] Glücklicherweise hat der Interpolator sich um die Harmonisierung nicht viel gekümmert und den Text seines Meisters möglichst geschont. Eine beispiellose Rücksichtslosigkeit können wir nur im Schlußkapitel des Kommentars wahrnehmen. Hier hat er die Schlußpartien (armenische Ausgabe p. 354—Schluß) einfach fallen gelassen, um an ihre Stelle ein ganz neues Schlußwort (griechische Ausgabe p. 218, 32—Schluß) einzusetzen, das er, wie wir sehen werden, von einem anderen Kommentator, wenigstens teilweise, entlehnt hat.[2]

Wir glauben also, daß durch die Annahme, daß wir im Griechischen nicht das Originalwerk des Philosophen David, sondern eine Bearbeitung desselben durch einen seiner Schüler haben, viele Schwierigkeiten mit einem Schlag gelöst werden. Alle Ausführungen, alle Veränderungen, kurz, alle die Abweichungen, die wir im griechischen Texte im Vergleich mit dem armenischen wahrgenommen haben, sind auf das Konto dieses Schülers zu setzen. Da wir nun mit aller Klarheit erkannt haben, daß die armenischen Schriften nur Übersetzungen sind, so bleibt uns weiterhin mit logischer Notwendigkeit nur zu schließen übrig, daß diese Übersetzung aus einem von dem Schüler des Philosophen noch nicht durchgesehenen und bearbeiteten Exemplar geschehen ist.[3] Diese Urexemplare der Davidschen Werke, die vielleicht noch in den griechischen Codices zu finden sind, und deren Übersetzung die armenischen Schriften darbieten, sind keine vom Philosophen selbst niedergeschriebenen Werke, sondern wiederum Nachschriften der Vorträge Davids, nur mit dem Unterschied, daß sie noch eine treue Wiedergabe derselben sind und keine Veränderungen und Erweiterungen erfahren haben. Zur Unterstützung dieser Ansicht können wir die Tatsache hervorheben, daß auch die armenischen Schriften in πράξεις oder in θεωρίαι geteilt sind. Diese Teilung ist keineswegs zufällig oder willkürlich. Eine auch nur wenig aufmerksame

[1] Vgl. oben p. 38 Anm. 4. Zu beachten ist besonders die Stelle p. 135, 17—142, 21, wo der armenische Text kaum zu erkennen ist.

[2] Der Grund eines solchen Verfahrens kann der sein, daß der Schüler eingesehen hat, daß sein Lehrer in diesem Abschnitt den Text der Isagoge wiedergibt, ohne ihn kommentiert zu haben.

[3] Hieraus ergibt sich, daß der armenische Übersetzer die Formel ἀπὸ φωνῆς nicht vorgefunden, folglich auch nicht getilgt hat, wie A. Busse vermuten zu müssen glaubt, vgl. p. 18 f.

Digitized by Google

Betrachtung dieser Tatsache genügt, um uns davon zu überzeugen, daß jede πρᾶξις oder θεωρία eine Lehrstunde des Philosophen darstellt, z. B. p. 137, 3, wo man auf πρ. XIII, p. 133, 8 verwiesen wird, oder p. 181, 10 in πρ. XXIV, womit πρ. XXIII, p. 173, 10 korrespondiert, vgl. p. 2, 31 usf.[1] A. Busse praef. p. VI bemerkt ganz richtig, daß der Schüler diese Schriften in ebensoviel Kapitel eingeteilt habe, als der Lehrer Stunden gegeben hat. Unser Vergleich hat ergeben, daß der Schüler einige Veränderungen auch hierin sich erlaubt hat, namentlich in dem Kommentar, wo die Kapitelzahl in beiden Texten einen Unterschied von sieben aufweist.[2] Da aber auch die armenischen Schriften Kapiteleinteilungen aufweisen, die genau aus demselben Grunde erklärt werden können, so glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir daran festhalten, daß auch sie Nachschriften von Vorträgen des Philosophen sind, und da sie im großen und ganzen unangetastet geblieben sind, so können sie trotzdem zum geistigen Eigentum des Philosophen David gerechnet werden. Also wir müssen als unverrückbare Grundlage festhalten,

[1] Ed. Busse VII.

[2] Im Armenischen ist das erste Kap. nicht als Kapitel gezählt, sondern als Vorwort betrachtet. Das erste armenische Kapitel entspricht also dem zweiten griechischen πρ. β′. Im Armenischen sind die zwei Kapitel β′ und γ′ in einem Kapitel II vereinigt. Es scheint mir, als ob hier der griechische Text die ursprüngliche Form habe; denn die Stelle p. 6, 20 καταπαύσωμεν ὧδε τὴν θεωρίαν finden wir auch im Armenischen p. 129, 3, also müßte demgemäß hier eine Einteilung folgen. Vielleicht ist hier der armenische Text zu korrigieren. Es ist aber auf die Redaktionstätigkeit des Schülers zurückzuführen, wenn das kurze Kapitel im Armenischen p. 187, 10—188, 26 im Griechischen zu zwei großen Kapiteln erweitert ist. Das Fehlen der üblichen Schlußform ἡ παροῦσα πρᾶξις oder ἐν οἷς ἡ πρᾶξις in diesen Kapiteln spricht für unsere Annahme. In der Einleitung zum Kommentar ist keine Abweichung in der Einteilung zu merken, nur daß sie hier vom Kommentar scharf getrennt erscheint mit eigener Überschrift, was wieder auf Rechnung des Schülers zu setzen ist. Das erste Kapitel des griechischen Kommentars entspricht im Armenischen dem fünften, weil, wie gesagt, die vier Kapitel der Einleitung zu dem Kommentar gezogen sind. Trotzdem hat der griechische Kommentar λβ = 32 Kapitel, der armenische nur 25. Die Kap. ια′ p. 128 und ιη′ p. 149 sind ganz neu. Die andern fünf sind durch Zutaten entstanden. Das Ջ-Kap. p. 267 ist im Griechischen zu drei Kapiteln angewachsen p. 99, 30—110, 20. Das ԺԱ = 11. Kap. gibt im Griechischen durch Zutaten wiederum zwei Kapitel, p. 121, 20—128, 16. Dasselbe ist von dem Kap. ԺԴ = 14 zu sagen, das in ιδ′ und ιε′ p. 135, 17—142, 21 zerlegt ist. So auch Kap. ԺԷ = 17 ist in ιθ′ und κ′ p. 153, 1—160, 15 zu suchen. Ferner ist zu merken, daß im Griechischen keine Kapiteleinteilung mehr auf λβ folgt; hingegen sind im Armenischen elf neue numerierte Abschnitte zu bemerken, von denen fünf im Griechischen p. 208 περὶ κοινωνιῶν — 218, 31 τί ἐστιν wieder zu finden sind. Die übrigen fünf sind weggefallen.

Digitized by Google

daß die armenischen Schriften unmittelbar aus den griechischen Vorträgen des Philosophen geflossen sind. Nun hat die armenische Überlieferung keine Erinnerung davon bewahrt, daß ein Philosoph in Armenien eine philosophische Schule eröffnet hätte, um dort seine armenischen Schüler in der griechischen Sprache und in der griechischen Philosophie zu unterrichten; im Gegenteil ist es bekannt, daß die Perser verboten haben, in den armenischen Schulen Griechisch zu unterrichten. Die griechischen Bücher sind oft konfisziert und verbrannt und die in Griechenland gebildeten Kirchenväter oder Lehrer verfolgt und vertrieben worden.[1]

Wir haben gesehen, daß die armenische Überlieferung von der philosophischen Tätigkeit Davids in Athen zu erzählen weiß, wir haben weiter gesehen, daß diese Überlieferung nur soweit geschichtliche Erinnerung in sich birgt, daß wir sagen können, es habe in der Tat im sechsten Jahrhundert einen philosophisch gebildeten Theologen namens David gegeben. Es wäre dann durchaus denkbar und es würde uns nahe liegen, anzunehmen, daß dieser David nicht im fünften, sondern im sechsten Jahrhundert und nicht in Athen, wo die philosophischen Schulen geschlossen waren, sondern in Alexandrien, in griechischer Sprache philosophische Vorträge gehalten habe, die dann von anderen Armeniern, möglicherweise von einem armenischen Zuhörer, gleich ins Armenische übersetzt worden wären. Wir werden sehen, daß wir aus chronologischen Gründen gegen diese Annahme nichts einzuwenden haben.

Es sind aber wichtige innere Gründe, die diese Annahme völlig unhaltbar machten. Es ist Manandian gewesen, der uns darauf hingewiesen hat, daß die philosophischen Anschauungen des armenischen Theologen David, wie wir sie in dem kleinen Schriftchen „Philosophische Fragen“ dargelegt finden, in diametralem Widerspruch zu denen stehen, die in den „Definitionen“ oder in dem „Kommentar zur Isagoge“ enthalten sind.[2] Wir haben oben zu zeigen versucht, daß die Schriften des Theologen David ohne Philo und ohne die alexandrinische christlich-allegorische Theologie und Philosophie einfach unerklärbar sind. Von alledem ist in den Prolegomena und in dem Kommentar nichts zu merken. Wie verschieden die Denkweise der Verfasser dieser Schriften ist, können wir durch einige Beispiele handgreiflich machen.

---

[1] Vgl. Moses v. Khorene. Tiflis 1881. III. 36. 54: Klein Koriun. Vened. 1894. p. 25.

[2] Manandian, Ararat 1904, p. 170.

Digitized by Google

Auf die erste Frage: „Was ist der Mensch?“ hat der Theologe David geantwortet: „Seele verbunden mit dem Körper vermittelst des Atems und in ihm vereinigt, das ist der Mensch, das Abbild Gottes.“[1] Auf dieselbe Frage hat der Verfasser der Prolegomena hundert und aber hundertmal geantwortet: „ἄνθρωπός ἐστι ζῷον λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν“ (Griech. Ausg. p. 13,30). Diese Definition ist in diesen Werken so oft wiederholt, so oft erörtert und ihre Richtigkeit, ja Unfehlbarkeit, so oft nachgewiesen (Prol. p. 11,15 usf.), daß es völlig ausgeschlossen ist, zu denken, daß dieser Mensch fähig wäre, auch eine andere Definition für den Menschen zu ersinnen. Er hält, wie an einem Dogma, daran fest, daß „Οἱ ὅροι ἀπὸ γένους καὶ συστατικῶν διαφορῶν λαμβάνονται“, oder was für ihn dasselbe bedeutet, „οἱ ὁρισμοὶ λαμβάνονται ἢ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου ἢ ἀπὸ τοῦ τέλους ἢ ἀπὸ τοῦ συναμφοτέρου“ (Prol. 16,14). Die Definition des Menschen durch den Theologen erfüllt keineswegs diese Bestimmung, also kann sie nicht von demselben Verfasser herrühren. Der Theolog David meint ebenda; „Die Elemente des Körpers sind zwei: Erde und Wasser“. Der griechische Verfasser weiß aber ganz bestimmt, „ὅτι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων τὰ ἀνθρώπεια συνίσταται σώματα.“ Auf die fünfte Frage; „Was ist die Seele?“ antwortet der armenische Theolog: „Geschaffene Weisheit, ohne Raum; mit dem empfindsamen Atem vereinigt, wird sie Seele genannt. Ein Teil davon, der im Atem wohnt und mit ihm gebunden ist, heißt Verstand, von wo aus, wie aus einem Orte, die Vernunft ihre Gedanken entnimmt. Sie selbst bleibt aber unveränderlich“ (vgl p. 7). Ferner: „Was ist die Vernunft?“ Antwort: „Geschenk Gottes, stofflose Macht“ usf. Dem griechischen Verfasser sind solche Definitionen völlig unbekannt. Er schreibt Prol. p. 79,6: „Δεῖ γὰρ γινώσκειν ὅτι ἡ ψυχὴ διττὰς ἔχει δυνάμεις. τὰς μὲν γὰρ γνωστικὰς ἔχει, τὰς δὲ ζωτικάς, καὶ γνωστικαὶ μέν εἰσιν αὗται. νοῦς διάνοια δόξα αἴσθησις φαντασία. ζωτικαὶ δὲ αὗται. βούλησις καὶ προαίρεσις, θυμὸς καὶ ἐπιθυμία. καὶ ἐν ἑκατέρῳ τούτων αἱ μὲν λογικαί εἰσιν αἱ δὲ ἄλογαι“ usf. Wir brauchen nur noch daran zu erinnern, daß der armenische Verfasser sich immerfort auf die biblischen Stellen beruft, wovon wir keine Spur in den griechischen Schriften finden. Wir werden in der Folge zu zeigen suchen, daß der Philosoph David (nicht der Theologe) noch an dem alten Glauben hängt und infolgedessen unmöglich als Urheber dieser theologischen Schriften gelten darf. Wenn aber jemand der Meinung wäre, daß

[1] Vgl. David Harkatzi, Separatabdruck p. 5 f.

Digitized by Google

man vielleicht doch annehmen könnte, daß David aus Hark zuerst Heide und heidnischer Philosoph gewesen sei, aber dann sich zum Christentum bekehrt habe, und daß von hieraus diese Widersprüche in den Schriften zu erklären seien, so läßt sich diese Ansicht unmöglich durchsetzen. Erstens würde sie mit der armenischen Überlieferung nicht übereinstimmen, die von einem heidnischen David nichts weiß, und zweitens wäre es unerfindlich, warum der Christ gewordene Philosoph seine Ansicht über die Definition des Menschen zu verändern oder nur zwei Elemente im menschlichen Körper anzunehmen brauchte anstatt vier usf. Wir müssen also daran festhalten, daß der Armenier David, der Theologe aus Hark, und David der unbesiegte Philosoph oder, wie er im griechischen heißt, Δαβὶδ ὁ θεωφιλέστατος καὶ θεώφρονος φιλόσοφος, der auch in verschiedenen griechischen Codices (Amb. D 47 bomb. saec XIV und Paris. 906 f. H. omont II p. 192) Niketas David heißt, zwei ganz gesonderte, verschieden denkende und wirkende Persönlichkeiten waren.

Wenn wir den Theologen David als Verfasser der philosophischen Schriften nicht anerkennen können, so sehen wir keine Möglichkeit, sie einem anderen armenischen Philosophen zuzuschreiben. Man ist aber auf gewisse Stellen aufmerksam geworden, namentlich in „den Definitionen“, die man auf alle Fälle für ursprünglich armenisch halten will, woraus folgen soll, daß der Urheber dieser Schriften ein Armenier gewesen sei. Z. B. die Stelle im armenischen Text p. 198,30, wo man den unter Armeniern sehr geläufigen Namen „Digran“ trifft. Schlägt man die entsprechende Stelle im griechischen Text auf, so findet man dort an Stelle des Namens Ἕκτωρ p. 62,20. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Name Tigran eine Glosse ist. Man sollte doch die Tatsache bedenken, daß das ganze Werk von griechisch-hellenistischem Geist beherrscht ist; der Verfasser bewegt sich immerfort in der griechisch-hellenistischen Gedankenwelt; es sind die griechischen Götter und Heroen, Staatsmänner und Tyrannen, die hier zur Sprache kommen. Hierin kann die Erwähnung eines einzigen armenischen Namens gar nichts besagen. Für eine zweite Glosse ist ferner die Stelle p. 188,21 „*ասէին արտաքինք*“ — „sagten die Auswärtigen“ zu halten. Mit dem Wort „Auswärtigen“ bezeichnet man in der armenischen Literatur sehr häufig die Griechen. Z. B. bedeutet der Ausdruck „die auswärtige Wissenschaft — *արտաքին գիտութիւնք*“ die griechische philosophisch-grammatische Wissenschaft. Nun will man die angeführte Stelle in dem Sinne verstehen,

Digitized by Google

daß die Auswärtigen d. h. die Griechen gesagt haben sollen, die Göttin Athene sei aus dem Kopfe des Zeus hervorgegangen. Im Griechischen p. 53, 21 lesen wir: „Ἀθηνᾶ δὲ λέγεται, ἐπειδὴ ὥσπερ μυθεύουσιν τὴν Ἀθηνᾶν παρθένον εἶναι καὶ ἀμήτορα ἐκ τῆς κεφαλῆς γὰρ τοῦ Διός, ὡς μυθεύουσιν ἐξῆλθε“. An der Stelle des Wortes μυθεύουσιν, das zweimal wiederholt ist und das dafür spricht, daß hier der Text durch eine fremde Hand interpoliert ist, steht im Armenischen: „wie die auswärtigen sagten“. Hätte im Griechischen das Wort μυθεύουσιν ursprünglich da gestanden, so würden wir im Armenischen den ihm vollständig entsprechenden Ausdruck „*առասպելաբանէին* = fabelten“ finden. Meiner Ansicht nach ist sowohl der griechische wie der armenische Ausdruck, letzterer vom Griechischen unabhängig, in der Folgezeit durch eine christliche Hand interpoliert worden. David, der Philosoph, geniert sich sonst nirgends, Orakelsprüche oder Mythen philosophisch zu verwerten.[1] Als drittes Merkmal kann die Stelle armenische Ausgabe p. 163, 18 „*ուստի և կապարան զմարմին կոչէ Հոմերոս, վասն որոյ մարմին կոչի, այսինքն ընդարմ վասն զի ընդարմացուցանէ զհոգի և ընդարմանայ ի գերեզմանի*“ für die Annahme eines armenischen Verfassers geltend gemacht werden. Hier ist ein Wortspiel oder, besser gesagt, eine etymologische Erklärung des armenischen Wortes „Marmin = Körper“ gegeben. In der griechischen Ausgabe p. 31, 12 finden wir dementsprechend auch ein Wortspiel: „ὅθεν καὶ δέμας λέγεται οἱονεὶ δεσμὸς τῆς ψυχῆς, ὅθεν καὶ σῶμα λέγεται οἱονεὶ σῆμα καὶ τάφος τῆς ψυχῆς.“ Δέμας und δεσμός einerseits und σῶμα und σῆμα andererseits werden von dem Philosophen aus derselben Wurzel hergeleitet; nun mußte der armenische Übersetzer zwei Paare solcher gleichlautenden Vokabeln auch im Armenischen ausfindig machen, um die Stelle überhaupt übersetzen zu können. Das ist ihm nur teilweise gelungen, denn er übersetzt die Stelle folgendermaßen: „Deswegen heißt er Körper (= *մարմին*), d. i. steif (= *ընդարմ*), denn er macht die Seele steif und er wird selbst im Grabe paralysiert.“ Man sieht, daß diese Stelle nicht für die Annahme spricht, daß der Verfasser dieser Schrift ein Armenier ist, sondern sie spricht vielmehr dafür, daß sie von einem Armenier übersetzt ist. Wir finden sonst keine Spur eines armenischen Verfassers in diesen Schriften. Sie enthalten keine Notiz aus der armenischen Geschichte und keine Spur der Lebensanschauung eines Orientalen,

[1] Vgl. gr. Ausg. p. 16, 26—34. 92, 3 f. 9, 34—10, 5.

Digitized by Google

was unvermeidlich wäre, wenn der Philosoph ein Armenier wäre und bei seinen Vorträgen seine Landsleute vor Augen gehabt hätte.

Wir haben versucht endgültig zu beweisen, daß „die Defininitionen“ und der „Kommentar zur Isagoge“ samt seiner Einleitung keine Spur eines armenischen Verfassers an sich tragen und daß diese Schriften bloß Übersetzungen sind. Hieraus entstehen neue Fragen, die auf eine Lösung warten: Wann und durch wen sind diese Schriften ins Armenische übersetzt worden? und wie ist es gekommen, daß sie dem armenischen Theologen David zugeschrieben worden sind?

Zur Lösung dieser Fragen sind wir auf Vermutungen angewiesen, weil die armenische Überlieferung uns hierin im Stiche läßt. Denn sie hält ja den Armenier David für den Verfasser dieser Schriften. Da wir nun diese Ansicht nicht annehmen können, wie es oben gezeigt wurde, so liegt uns die Vermutung nahe, daß die armenische Überlieferung den Verfasser David mit dem Übersetzer David, dem Theologen, verwechselt habe, so daß also David aus Hark, wenn nicht als Urheber dieser Schriften, so doch als ihr Übersetzer angesehen werden darf und somit seinen Landsleuten einen Dienst geleistet hat. So ist es dann gekommen, daß er als Verfasser dieser Schriften betrachtet wurde. Wir können gegen diese Hypothese nicht viel einwenden. Es empfiehlt sich aber auch hier vorsichtig zu sein, und das um so mehr, als wir keinen Einfluß der philosophischen Anschauungen jener Schriften auf die Schriften des Theologen David wahrnehmen können, was doch unvermeidlich wäre, wenn der Theologe David der Übersetzer der philosophischen Schriften wäre, und wenn diese Übersetzung dem Entstehen der theologischen Fragmente vorangegangen wäre. Andererseits haben wir in dem ersten Kapitel aus dem Zitat vom liber Causarum erfahren, daß noch im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts das Hauptwerk Davids, die Definitionen, vielfach den Namen David überhaupt entbehrte.[1] Daraus schließen wir, daß es eine spätere Überlieferung ist, wonach diese Schriften unter den Namen David gebracht worden sind. Wir haben ferner in dem ersten Kapitel in dem Postkriptum des Bischofs Sarkis eine ältere Überlieferung zu hören geglaubt, wonach „Die Definitionen“ im Jahr 576(8) in Konstantinopel auf Befehl des Patriarchen Johannes ins Armenische übersetzt worden sind. Diese

[1] Vgl. oben p. 4.

Digitized by Google

Ansicht erscheint mir glaubwürdiger zu sein, da sie mit dem geschichtlichen Moment, in dem sich der armenische Patriarch in Konstantinopel befand, schon gegeben ist. Der Übersetzer ist möglicherweise einer von den Begleitern des Patriarchen gewesen; sein Name ist nicht überliefert, was nichts auffallendes in der armenischen Literaturgeschichte ist. Die Übersetzer der biblischen Kirchenväter sind völlig ins Dunkel gehüllt, weil sie selbst ihre Namen nicht unter ihre literarischen Leistungen gesetzt haben. Wichtiger ist die Frage, ob der armenische Übersetzer den Namen des Philosophen David in den Schriften, die er zu übersetzen unternahm, gelesen und überliefert habe. Denn daß er diese Schriften in anderer Gestalt, als sie jetzt im Griechischen erhalten sind, vorgefunden hat, haben wir gezeigt. Der Übersetzer hat sie, bevor der anonyme Schüler sie erweitert und mit der Überschrift Ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ versehen hatte, ins Armenische übertragen. Daß die Handschrift, die er benützt hat, einen Verfassernamen führte oder mit einer Überschrift versehen war, bezweifeln wir; denn wir sehen nicht ein, was den Übersetzer auf den Gedanken hätte bringen sollen, die vortrefflichen Überschriften „Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας“ oder „Σχόλια σὺν θεῷ εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφυρίου“ zu streichen, um die erste Überschrift durch das Wort „Սահմանք“ = „Definitionen“ und die zweite durch „Վերլուծութիւն Պորփիւրի“ = „Auslegung des Porphyrius“ zu ersetzen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß er sie ebensowenig vorgefunden habe, wie die darauffolgende Zeile ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου. Wie dann der Armenier seine Übersetzungen betitelt habe, ist schwer zu sagen. Vielleicht hat er sie ohne Überschrift gelassen, vielleicht hat er die Prolegomena mit dem Titel „Գիրք սահմանաց և էակաց“ = „Buch der Definitionen und der Wesen,“ wie wir bereits bei Kirakos[1] finden, gekennzeichnet, wovon dann der zweite Teil, „Buch der Wesen“, weggefallen ist, da man ein neues philosophisches Schulbuch aus den „Definitionen“ bildete und es unter dem Titel „Buch der Wesen“ herausgab. Das sind nur Vermutungen, die wir aufstellen müssen, um zu erklären, wie es gekommen ist, daß diese Schriften zwar Übersetzungen sind, aber nicht die in der spätgriechischen philosophischen Literatur geläufige Überschrift „Προλεγόμενα“ haben. Wir können doch unmöglich daran glauben, daß die Überschrift „Προλεγόμενα“ nicht ursprünglich sei, daß an ihrer Stelle „Ὅροι“ oder „Ὁρισμοί“ stand;

[1] Vgl. oben p. 18.

Digitized by Google

vielmehr müssen wir die Überschrift „Սահմանք“ — „Definitionen“ für eine spätere Titulatur halten.[1]

Es bleibt uns in diesem Zusammenhang nur noch eine wichtige Frage zu erörtern übrig: Wie ist es gekommen, daß diese übersetzten Schriften in der armenischen Literatur einem Schriftsteller zugeschrieben wurden, der auch David heißt, wie in der griechischen Überlieferung, wenn der Theologe David weder ihr Verfasser noch ihr Übersetzer gewesen ist? Wir haben gesehen, daß wir allen Grund haben anzunehmen, daß diese ins Armenische übersetzten philosophischen Schriften eine Zeitlang anonym und ohne irgend eine Überschrift verbreitet waren.

Im achten Jahrhundert sind in der armenischen Literatur diese Schriften oft benutzt worden ohne Angabe des Verfassers und der Überschrift.[2] Zur Zeit der Bagradiden 885—1045 kamen die Armenier, nachdem sie das Joch der Araber wenigstens teilweise gebrochen hatten, in rege Beziehung mit dem byzantinischen Reiche. Dieser Verkehr war politischer, kirchlicher und literarischer Art; die Armenier haben in dieser Zeit, nach langer Unterbrechung wieder Fühlung gehabt mit dem byzantinischen Geistesleben. Es war aber auch die Zeit, wo die Byzantiner daran arbeiteten, die politische und kirchliche Unabhängigkeit Armeniens zu untergraben, das Land einzustecken und die Nation in das Griechentum aufzulösen. Aus diesem Tatbestand der Dinge ist es sehr gut zu erklären, daß den Armeniern die byzantinische Überlieferung von den Schriften Davids zu Ohren kommen konnte, den sie für einen Griechen hielten; nun sehen die armenischen Gelehrten, daß diese Schriften in der armenischen Literatur vorhanden sind ohne bestimmtere Angabe, daß sie Übersetzungen sind; anderseits war ihnen ein philosophisch gebildeter Armenier, namens David, nicht unbekannt. Aus diesen Data war der einfache Schluß zu ziehen, David, der Armenier aus Hark, habe diese Schriften verfaßt. Diese Kombination würde dem Nationalgefühl derjenigen Armenier, die in die unangenehme Lage gekommen waren, vor einem griechischen Gelehrten die Tüchtigkeit ihrer Volksgenossen zu verteidigen, ganz wohl zusagen. Daß es an solchen Zänkereien nicht fehlte, erfahren wir aus einem Brief von Gregor Magistros an einen Griechen Κυρίακος (vgl. Katalog Taschian p. 158): „քանզի առ յոյնս յուսու-

[1] Magistros nennt dieses Buch nicht „Սահմանք“ oder „Սահմանաց“, sondern „Սահմանողաց“, d. i. „Buch der Definierenden“.

[2] Vgl. Ararat 1902, p. 80 f.

Digitized by Google

Յականէն միայն յատուկ երաժշտական բնաւորեցաւ և զայլսն յայլմէ թարգմանեալ և ժողովեալ, իսկ մերոցն արիական արանց և առաքինասէր իմաստնոցն թուի ինձ եթէ յոյժ յաղթողք եղեալք ամենայն արհեստից և մակացութեանց, որ վեհ ինձ նոքա դաւանիմ ելով քան զյոգոյնսն ի շփոթութեանցն ձերոց ելլենական կարծեցելոցն նաև ցուցանէ ի նոցունց դպրութեան մերս փանաքաթիւն առ ձերն վեհագոյն, որ այժմ են կարծեցալք." Hier sagt der armenische Gelehrte zu den Griechen, daß sie von den mathematischen Fächern bloß in der Musik etwas geleistet haben, das übrige sei bei ihnen nur übersetzt und gesammelt worden. „Aber unter unseren (Armenier) arischen Männern und tugendhaften Philosophen sind, wie mir scheint, in aller Kunst und Wissenschaft viele siegreicher, die nach meiner Überzeugung auch viel erhabener sind, als eure dummen, sich des Hellenentums rühmenden Personen, usf." Und wenn ihn jemand gefragt hätte, welchen siegreichen armenischen Philosophen er vor Augen habe, dann würde er z. B. David angeführt haben. Deswegen ist es auch vielleicht nicht zufällig, daß dieser griechisch gebildete armenische Magistros der erste ist, der diese philosophischen Schriften ausdrücklich dem David zuschreibt in seinem Brief an einen Sargis:[1] „Ich habe die Schriften Olympiodors, den David erwähnt,[2] durch die Übersetzer[3] ins Armenische übertragen gefunden, sie sind wunderbar schöne, alle philosophischen Schriften übertreffende Werke. Ich habe auch Kallimachos und Andronikos im Armenischen gefunden. Ich habe selbst angefangen, die Geometrie von Euklides zu übersetzen."[4] Noch deutlicher hören wir von diesen Zänkereien in der Handschrift „liber causarum",[5] wo der oft zitierte Gregor von Abas, nachdem er die Entstehungsgründe der „Definitionen" angeführt hat, folgendermaßen schreibt: „Aber die Griechen sagen, David sei ihr Volksgenosse und hätte

---

[1] Vgl. Taschian, Hauptkatalog p. 157.

[2] Vgl. griech. Ausgabe p. 16, 3 und 31, 34.

[3] Magistros hat viele philosophische Schriften im Armenischen vorgefunden, die verloren gegangen sind. Bemerkenswert ist, daß die Übersetzer dieser Werke unbekannt sind, weswegen Magistros sie in der Übersetzungsschule im fünften Jahrhundert entstanden sein läßt. (Über diese Übersetzungsschule vgl. Abeghian, Die armenische Bibelübersetzung p. 25). Aber daß diese Schule Olympiodor nicht übersetzen konnte, liegt auf der Hand.

[4] Vgl. über den armenischen Gelehrten Magistros Langlois: Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros. Journal asiatique. Paris 1869. No. 1.

[5] Vgl. oben p. 3.

fünf Bücher geschrieben. Allein es ist doch bekannt, daß er ein Jünger Moses des Weisen und ein Verwandter desselben aus dem Dorfe Heretn in der Provinz Hark war“ usf.[1] Daß diese Verwechslung des Verfassers dieser philosophischen Schriften mit David aus Hark so kommen konnte, darüber läßt dieser Bericht bei Gregor dem Sohne Abas' keinen Zweifel mehr bestehen.[2]

Nachdem wir den Verfasser oder den Urheber dieser philosophischen Schriften unter den armenischen Schriftstellern vergebens gesucht haben und nachdem wir die Einsicht gewonnen haben, daß alle diese Schriften aus dem Griechischen ins Armenische übersetzt sind, müssen wir unser Augenmerk den Griechen zuwenden, um auf

---

[1] Hauptkatalog der Handschriften der Etschmiadzinerbibliothek, Karinian N. 1887, p. 247 und 248: „*Ասեն զայս գիրք և ցուցանէ թէ այսպիսի կարողութիւն ունին հայք և դուք ընդէր զայս անտես արարեալ էք և զհայս ամբաստանէք: Ասենք ասեն թէ ի տեղն գրեաց և զօրինակն ի հետս եբեր և կէսք թէ յերկիրս գրեաց և առաքեաց որպէս Ստե-փանոսն զիւր թուղթն. բայց յոյնք ասեն ե. գիրք ունել զԴաւթի և իւրեանց ազգէն: Նա յայտնի աշակերտ է Մովսէս քերթողի և ազգական ի Հարքն գաւառէ ի Հերթն գեղջէ և առ մեզ են ե. գիրք սորա ա. բարձրացուցէքն. բ. սահմանացս. գ. պէտքն. դ. մեկնութիւն քերականին. ե. մեկնիչն Արիստոտէլի* . . .:“

[2] Für diese Annahme spricht noch die Tatsache, daß bekanntlich in der griechischen Literatur der Philosoph mit dem Doppelnamen Niketas David genannt wird, z. B. Paris. 2089 [H. Omont II p. 192], wo der Titel lautet: Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Νικήτα τοῦ καὶ Δαβὶδ μετονομασθέντος, vgl. Neupl. Ausl. p. 14 und 15. In der armenischen Literatur wird dem Philosophen im zwölften und darauf folgenden Jahrhundert stets der Beiname *Անյաղթ* = der Unbesiegte gegeben. Wohl bemerkt: Dieser Beiname kommt weder bei Stephanus noch bei Asoghik, noch bei Magistros vor, sondern zum erstenmal bei Nerses Claiensis, also im zwölften Jahrhundert. M. E. besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Entstehung des Beinamens Niketas und *Անյաղթ* = Unbesiegt. Es ist allerdings zu viel gesagt, wenn man mit V. Rose (Leben des heil. David p. VIII) annimmt, der ursprüngliche (vielleicht der heidnische) Name des Philosophen sei Niketas. Es ist hier nur zu konstatieren, daß der Beiname Niketas in der griechischen Literatur früher aufgetreten ist, als der armenische „Der Unbesiegte“, und daß dieser letztere unter dem Einfluß der griechischen Literatur entstanden ist. Die Armenier haben in dieser Periode erfahren, daß der griechische Philosoph David auch Νικήτας heißt, daraufhin nennen sie ihren Philosophen David „den Unbesiegten“. Beweis dafür ist, daß David in den früheren Jahrhunderten niemals *Անյաղթ*, sondern meist David Harkatzi oder David Herdanetzi heißt, vgl. die Handschrift aus den Jahren 971—931 im Separatabdruck p. 5. Wie dann in der griechischen Literatur der Name Niketas beigesetzt worden ist (vgl. Neupl. Ausleger p. 16), ist für unsere Frage gleichgültig.

Digitized by Google

griechischem Gebiete nach dem Philosophen David zu suchen. Allein wir sind auch hier, auf griechischem Boden, im Stich gelassen. Die besten Kenner der griechischen Literatur, wie V. Rose, A. Busse, K. Krumbacher, haben in ihr keine Nachricht über unseren Philosophen angetroffen. A. Busse schreibt: „Aber auch der Lehrer selbst, dessen Vorträge der Schrift zugrunde liegen, bleibt in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Soviel auch der Kommentar im byzantinischen Zeitalter benutzt wurde, es hat dies über das Leben und Wirken des Philosophen David in der griechischen Literatur keine Nachricht erhalten, welche für eine weitere Kombination eine sichere Grundlage bieten könnte."[1] Indessen glaubt V. Rose, in einer Handschrift der Sunderland or Blenheim library eine Biographie unseres Philosophen, den er mit dem berühmten heiligen David von Thessalonike identifizieren möchte, im Jahr 1887 gefunden zu haben. Daß diese Annahme Roses unhaltbar ist, wird sich später ergeben. Und da wir uns sonst keiner Nachricht bedienen können, so müssen wir uns ausschließlich mit dem zufrieden geben, was sich aus dem Studium der Schriften selbst ergeben wird.

Nachdem uns durch die armenische Übersetzung die Möglichkeit gegeben ist, die Ausführungen des Schülers des Philosophen von den Vorträgen des Meisters zu scheiden und vorläufig beiseite zu lassen, können wir auf Grund dieser Vorträge einige Auskunft über den Vortragenden selbst erhalten.

Die Frage nach der Herkunft des Philosophen verliert an Bedeutung, wenn wir an der Hand dieser Vorträge mit Sicherheit sagen können, daß er ein griechischer Philosophielehrer ist, der in Griechenland tätig gewesen ist und in der damaligen griechischen Schulsprache seine Vorträge gehalten hat. Von besonderer Wichtigkeit ist die Frage nach dem Zeitalter des Philosophen. Neumann, Sarbanalian, F. Conybeare, von Himpel (in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon) und alle Enzyklopädien und Lexika vertreten die Meinung, David habe im fünften Jahrhundert gelebt und sei in Griechenland durch Syrianus in die philosophische Schule zu Athen eingeführt worden. Neumann schreibt im Journ. Asiat. p. 65: „David était du nombre de ces jeunes Arméniens qui furent envoyés à Alexandrie, à Athènes et à Constantinople pour étudier la langue et la littérature de la Grèce; et nous savons par lui-même, comme nous le verrons ci-après, qu'il frequentait à Athen les leçons du

[1] Neupl. Ausleger p. 17.

Digitized by Google

divin Syrianus, maître de Proclus.“ Auf die Frage: Wenn David schon zu dieser Zeit in die philosophische Schule zu Athen gekommen und daselbst als Philosophielehrer tätig gewesen ist, wie ist es dann zu erklären, daß weder Proclus, noch Damascius, noch selbst Marinus eine Notiz von dem unbesiegten armenischen Philosophen genommen haben? antwortet Neumann: „On peut présumer que ce zélé élève chrétien n'avait pas beaucoup de relations avec son maître et ses condisciples païens, et c'est peut-être la cause pour laquelle nous ne trouvons nulle indication sur David l'Arménien dans les ouvrages de Proclus et de Damascius, pas même dans la vie de Proclus par Marinus, où cependant nous lisons les noms de plusieurs autres condisciples du célèbre et savant éclectique.“[1] V. Rose ist der erste, der die Unhaltbarkeit dieser Ansicht eingesehen und gezeigt hat, daß es auf einem Mißverständnis beruht, wenn Neumann meint, David hätte nach seinem eigenen Zeugnis dem Syrianus zu Füßen gesessen.[2] David hat den Syrianus in den Schriften, die bis jetzt uns beschäftigten, niemals erwähnt; Neumann hat den Kommentar zu den Kategorien vor Augen, den er als ein Werk des Philosophen betrachtet, der aber in letzter Zeit durch A. Busse als das Eigentum des Philosophen Elias erkannt worden ist.[3] Syrianus wird in diesem Kommentare an neun Stellen erwähnt (133,18—24. 160,5. 167,12. 180,12. 180,13. 182,17. 218,32. 226,21. 247,13), von denen die erste den deutschen Gelehrten irre geführt hat. Sie lautet (133,24): ἐγὼ δέ, φησὶν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος, ἐπιγράφω ταῖς κατηγορίαις κ. τ. λ; dieser Stelle geht voran ein Zitat von Syrianus (133,18): Συριανὸς μὲν ὁ φιλόσοφος κ. τ. λ. Trotz der Partikel μέν und δέ hat Neumann den Ausdruck ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος auf Syrianus bezogen. Aber wir müssen unter dem Ausdruck den Vortragenden Ἠλίας selbst erkennen, den sein Schüler, der seine Vorträge nachgeschrieben hat, ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος nennt. Zeller hat dann, sich auf Rose stützend, David in das sechste Jahrhundert gesetzt und zwar aus dem Grund, weil in den Schriften Davids die Kommentatoren dieses Jahrhunderts, Ammonius und Olympiodor, erwähnt sind.[4] Von besonderer Trag-

[1] Dieselbe Meinung hat Neumann auch in seinem Buch: Versuch usw. p. 7 vertreten. Sie hat von da aus in die europäische Literatur überhaupt Eingang gefunden.

[2] V. Rose: De Aristotelis librorum ordine et auctoritate, p. 244. 245.

[3] Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis categorias commentaria. Ed. Busse 1900. Praefatio.

[4] Vgl. Zeller III, 2 152 Anm. 1. Ammonius ist in dem armenischen frag-

Digitized by Google

weite ist die Erwähnung Olympiodors, den wir dreimal in dem griechischen Texte: „Τὰ προλεγόμενα“ treffen: p. 16, 3: Ὀλυμπιόδωρος ἔλεγεν θαυμαστόν τι ἐφεῦρον ἡ φύσις μεχάνημα κ. τ. λ, p. 31, 34: εἶπεν Ὀλυμπιόδωρος ὁ φιλόσοφος · εἰ μὴ γράμμα κ. τ. λ. Diese beiden Stellen finden sich wörtlich auch im Armenischen p. 143 und 164. Hingegen sind die Stellen p. 64, 32: ἰστέον δὲ ὅτι φησὶν ὁ Ὀλυμπιόδωρος κ. τ. λ. und kurz darauf p. 65, 2: οὐδὲ γάρ φησί, (Olympiodoros) σώζεται λείψανα τῆς μουσικῆς κ. τ. λ. im Armenischen nicht zu finden. Wer ist nun dieser Philosoph, den David zitiert? Es hat in der griechischen Philosophie drei Olympiodore gegeben. Der erste ist Olympiodoros aus Gaza, ein Schüler des Karneades; von seinem Leben und Wirken ist weiter nichts bekannt; auch sind von ihm keine Schriften erhalten.[1] Der zweite ist Olympiodor der Ältere oder der Alexandriner, ein Aristoteliker, zu dessen Füßen auch Proklus ums Jahr 429 gesessen hat.[2] Von diesem Kommentator sind wiederum keine Schriften erhalten. Der dritte endlich ist Olympiodor der Jüngere, der nach seinem eigenen Zeugnis (Kommentar zum Gorgias p. 153) ein Schüler des Ammonius des Sohnes Hermeas' gewesen ist. Dieser Olympiodor ist noch bis in die sechziger Jahre des sechsten Jahrhunderts, wo die Schule zu Athen schon längst aufgehoben war, als Philosophielehrer tätig gewesen; von ihm liegen verschiedene Kommentare, größtenteils in roher Gestalt von Kollegiennachschriften, uns vor.[3] V. Rose und Zeller sind der Ansicht, daß David den jüngeren Olympiodor zitiert. Aber es scheint, daß ihre Meinung keine allgemeine Aufnahme gefunden hat; denn von Himpel schreibt in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon: „Dagegen irrt darin Zeller, daß er mit Rose den gefeierten Philosophen David den Armenier des jüngeren Olympiodoros Schüler sein läßt, da jener doch bereits um den Anfang des sechsten Jahrhunderts gestorben ist.“ In demselben Sinne spricht sich der Verfasser des Artikels in der Enzyklopädie von Ersch und Gruber aus. Andere Fachmänner wie Überweg,[4] A. Busse,[5] und der armenische Gelehrte Manandian[6] teilen die Ansicht V. Roses.

---

mentarisch vorhandenen Kommentar zur Analytik p. 574, 25 erwähnt: „Ու որ Ամմոնիոս ասէ . . .“

[1] Zeller IV, p. 525. [2] Zeller V, p. 745.

[3] Zeller V, p. 852, auch Anm. 1, und Christ: Griechische Literaturgeschichte p. 473.

[4] Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I. 7. Aufl. Berlin 1866. § 71. [5] A. Busse, Neupl. Ausl. p. 5 und 13.

[6] Manandian, Ararat.

Neuerdings hat A. Busse, der der beste Kenner auf diesem Gebiet ist, und der die akademische Ausgabe der Davidschen Schriften besorgt hat, bei einer eindringlichen Betrachtung dieser Werke eine neue Stellung zu der Frage genommen:[1] David ist für ihn ein Schüler des Schülers Olympiodors; sein unmittelbarer Lehrer ist Elias. Die Gründe, worauf er sich stützt, sind folgende: 1) David erwähnt Olympiodor und lobt ihn; aber die letzten Kommentatoren pflegen ihre unmittelbaren Quellen nicht anzuführen, wie Elias, der, obwohl er ein Schüler Olympiodors ist, ihn nicht erwähnt. 2) David weist Stellen auf, die von Elias mehrfach dem Wortlaut nach abhängig sind.

Wir sind in der Lage, diese neueste Position Busses als unhaltbar und dem Tatbestand widersprechend zu bezeichnen, obwohl sie auf einer authentischen und an und für sich richtigen Beobachtung ruht. Es muß zunächst zugegeben werden, daß der erste Punkt jeder Beweiskraft entbehrt. Wenn Elias seinen Lehrer nicht erwähnt, so ist es seine Schuld; denn wir wissen z. B., daß Olympiodor seinen Lehrer in dem Kommentar zum Gorgias p. 153 erwähnt und daß andere zwar oft ihre Lehrer nicht mit Namen nennen, aber mit der Formel Ὁ ἡμέτερος φιλόσοφος anführen. Viel größere Aufmerksamkeit verdient der zweite Grund. Daß die Schriften Davids und Elias inhaltlich wenig voneinander abweichen, ist schon mit der Annahme erklärt, daß sie beide Schulgenossen in der Philosophieschule zu Alexandrien bei Olympiodoros waren; dagegen würde allein eine wörtliche Abhängigkeit der Schriften Davids von derjenigen des Elias für die Ansicht Busse's ausreichend sein. Und es sind in der Tat Stellen bei David, die entweder wörtlich oder annährend wörtlich an Elias Schriften erinnern. Man sehe sich z. B. folgende Stellen bei David und Elias an, um sich davon zu überzeugen:

David: 46,11 κυρίως γὰρ — 46,25 ἐπισκοτίζεσθαι.
Elias: 24,4 ὁ γοῦν — 24,9 φιλοσοφία ἐστιν.
David: 49,9 ἐντεῦθεν — 54,26 καὶ τοὺς ἑξῆς.
Elias: 24,26 θαυμάσει δὲ — 25,22 γινώσκουσα.
David: 63,27 Θρᾷξ γὰρ — 64,1 περ ἐόντα.
Elias: 30,2 τὴν δὲ — 30,7 περ ἐόντα.
David: 96,4 ὅθεν — 96,9 ἔλεγεν.
Elias: 40,19 καὶ περὰ — 40,23 Ἶρις.
David: 218,32—219,25.
Elias: 99,8—104,12.

[1] A. Busse, Griech. Ausg. p. V und VI.

Digitized by Google

So kann man an unzähligen Stellen die Spuren der Schriften des Elias sehen. Es scheint also, daß die Schriften Davids die philosophische Tätigkeit des Elias voraussetzen. Aber das ist nicht der Fall. Alle die Stellen, die wir von David zitiert haben, und alle die übrigen, die stark an Elias erinnern, fehlen im armenischen Texte. Wir müssen daraus den einzig möglichen Schluß ziehen, daß nicht David selbst von Elias abhängig ist, sondern sein Schüler und Interpretator. Man soll sich immer dessen bewußt bleiben, daß wir es in den griechischen Schriften Davids mit zwei Urhebern zu tun haben, nämlich mit dem Philosophen David und mit seinem Schüler, und man darf nicht die Stellen, die aus der zweiten Hand geflossen sind, dem David zuschreiben. Es gilt demgemäß, die beiden Quellen voneinander zu scheiden, um in der Lage zu sein, aus diesen Schriften über den Philosophen David etwas aussagen zu können. Tun wir das, so kommen wir zu der Erkenntnis, daß David, als Schulgenosse des Elias, zu Füßen des Olympiodoros gesessen hat.

Was die Abhängigkeit Davids und Elias von ihrem Lehrer Olympiodor anbetrifft, so werden wir diese Frage später behandeln. Hier gilt es noch einen Grund anzuführen, auf den uns Manandian aufmerksam gemacht hat, der für die Annahme, David sei ein unmittelbarer Schüler des Olympiodor, sprechen wird. David zitiert Olympiodoros, wie wir gesehen haben, einige Male. An zwei Stellen (p. 16,3 und 31,34) wird Olympiodor von David im Imperfektum zitiert: Ὁ Ὀλυμπιόδωρος, ἔλεγεν und εἶπεν ὁ Ὀλυμπιόδωρος. Hingegen wenn er andere Philosophen zitiert, gebraucht er in der Regel das Präsens. So zitiert er in demselben Werke an den übrigen Stellen auch den Olympiodor im Präsens, z. B. p. 64,32: ὅτι φησὶν ὁ Ὀλυμπιόδωρος und p. 64,34 περὶ δὲ τῆς μουσικῆς φησίν (Olympiodoros). In der armenischen Übersetzung finden wir die Imperfektformen wörtlich übersetzt. Hingegen die letzten Stellen, die die Präsensformen haben, sind in ihr überhaupt nicht zu finden. Aus dieser Tatsache können wir wiederum schließen, daß David ein unmittelbarer Schüler Olympiodors ist, deswegen gebraucht er die Imperfektformen, wenn er ihn zitiert; sein Schüler aber, von dem die Präsensstellen herrühren, konnte nur Präsensformen anwenden, weil er die Zitate nicht von Olympiodoros selbst gehört hatte, sondern aus seinen Schriften entlehnt.

Nachdem sich uns deutlich ergeben hat, daß David ein Schüler Olympiodors war, können wir die Zeit, in der David als Philosophielehrer tätig war, annährend bestimmen. Olympiodor war ein

Digitized by Google

Schüler des Ammonius, der seinerseits den Proklus gehört hatte. Daß Proklus im Jahr 485 starb, ist bekannt; somit fällt die Tätigkeit seines Schülers Ammonius ungefähr ins Jahr 500. Zu dessen zahlreichen Schülern gehörte Olympiodor, von dem man mit Bestimmtheit sagen kann, daß er in Alexandrien tätig war, daß er, bevor die philosophische Schule zu Athen aufgehoben wurde (529), seinen Kommentar zum Alkibiades schrieb, und endlich, daß er das Jahr 564 noch erlebt hat.[1] Demnach muß die philosophische Tätigkeit Davids in die sechziger und siebziger Jahre des sechsten Jahrhunderts fallen. Ist diese Rechnung richtig, so können wir an der Wahrscheinlichkeit, die davidischen Schriften seien im Jahr 576 oder 578 in Konstantinopel übersetzt worden, festhalten, bis die Byzantologen neue Nachrichten über den Philosophen David bringen. Selbstverständlich geht aus dieser Erörterung hervor, daß wir nicht mit A. Busse den Philosophen mit dem heiligen David von Thessalonike identifizieren können, wie es V. Rose in seinem Schriftchen „Leben des hl. David von Thessalonike", Berlin 1887, zu tun geneigt ist; denn der Heilige von Thessalonike soll schon in den Jahren 530 bis 535 gestorben sein, nachdem er jahrelang in einer Mönchszelle asketisch gelebt hatte.[2]

Bevor wir dieses Kapitel schließen, müssen wir noch konstatieren, daß wie Elias, so auch David während seiner philosophischen Tätigkeit ein Anhänger der alten Religion war. Diese Ansicht geht aus der Darlegung hervor, die wir über die ganze Frage gegeben haben. Wir haben die althergebrachte Annahme, daß der Philosoph David ein Schüler Sahaks und Mesrops sei, daß er sich in Konstantinopel in theologische Disputationen eingelassen und daß er in der armenischen Literatur theologische Abhandlungen hinterlassen habe, (was alles dazu geeignet war, jeden Zweifel an der Anhänglichkeit Davids an die christliche Religion auszuschließen) als unhaltbar erwiesen[3] und haben gezeigt, daß der Theologe David mit dem Philosophen nichts gemein hat. Geschichtlich wahr ist nur die Tatsache, daß David ein Schüler Olympiodors ist, der in dem ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts als Lehrer der Philosophie, wahrscheinlich als Nachfolger seines Meisters, in Alexandrien tätig war; und wir haben auch einige Nachschriften von seinen Vorträgen. Es bleibt uns übrig, diese Schriften näher zu betrachten, um auch diese Frage richtig zu lösen. Manandian,[4] der

---

[1] Zeller III, 2 p. 852 Anm. 1. [2] Vgl. ebenda p. V. VI.

[3] Vgl. das I. Kapitel.

[4] Vgl. seinen Artikel, Ararat 1904, Juli—August, p. 619—680.

Digitized by Google

in seinem wertvollen Artikel manche richtigen Beobachtungen gemacht hat, glaubt, David für einen Christen halten zu müssen. Seine Gründe sind folgende: 1) Die griechische Überschrift Ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ τοῦ θεοφιλεστάτου καὶ θεόφρονος φιλοσόφου. 2) Der Ausdruck σὺν θεῷ, der im Armenischen am Anfang jedes Kapitels regelmäßig vorkommt. 3) Der alttestamentliche Name Δαβὶδ. Wir wissen aber, daß die Überschriften stets sehr zweifelhaften Charakters sind. Daß sie in dem armenischen Text nicht stehen, zeigt, daß sie erst spät entstanden sind. Wenn man bedenkt, daß dieser Philosoph mit dem Heiligen von Thessalonike einerseits[1] und mit dem Bischof Niketas David von Dadbyra andererseits verwechselt[2] worden ist, wird man auch begreifen, wie dieser Philosoph θεοφιλέστατος καὶ θεόφρων genannt werden konnte. Von dem Ausdruck σὺν θεῷ, von dem man nicht mit Bestimmtheit sagen kann, er rühre von dem Philosophen her,[3] ist weiter zu bemerken, daß wir solche Ausdrücke auch bei Elias treffen (z. B. 1,1 und 255,38), von dem wir bestimmt wissen, daß er während seiner philosophischen Tätigkeit noch der alten Religion treu war. Wichtiger erscheint uns der dritte Grund; denn angesichts seiner Schriften können wir ebenso wenig an eine jüdische wie an eine christliche Herkunft des Philosophen glauben. Wir haben auf Grund unserer Untersuchung der armenischen Überlieferung vermutet, daß die Schriften Davids jedenfalls lange Zeit anonym waren. Wir können hier weiter vermuten, daß diese Schriften, weil sie anonym waren, in der griechischen Überlieferung unter dem Einfluß des Heiligen von Thessalonike fälschlich einem Theologen David zugeschrieben worden sind, wie sie in der armenischen Überlieferung unter dem Einfluß der byzantinischen Überlieferung dem armenischen Theologen David aus Hark zugeschrieben wurden. Wenn diese Vermutung zu kompliziert erscheint, so können wir dennoch auf keinen Fall unsere Ansicht, David sei ein Anhänger der alten Religion gewesen, aufgeben. Denn es kann wohl möglich sein, daß der Philosoph sich am Abend seines Lebens zum Christentum bekehrt und den alttestamentlichen Namen David angenommen hat, wie sein Schulgenosse Elias. Um zu beweisen, daß David während seiner philosophischen Tätigkeit Christ war, müßten wir aus seinen Vorträgen entsprechende Belege

[1] Neupl. Ausl. p. 17. [2] Neupl. Ausl. p. 16.

[3] Bemerkenswert ist, daß dieser Ausdruck im Armenischen regelmäßig am Ende oder am Anfang eines Kapitels vorkommt, was im Griechischen nicht der Fall ist. Das spricht dafür, daß solche Ausdrücke zweifelhaften Charakters sind.

Digitized by Google

aufweisen können. A. Busse glaubt,[1] solche Stellen gefunden zu haben. Zu ihnen gehört auch p. 171,22—172,4 und die Fülle der Engel, die im griechischen Texte nicht weniger als zehnmal vorkommen. A. Busse glaubt irrtümlich, daß sie „aus dem Geiste Davids geflossen“ sind. Denn wir haben die erste Stelle überhaupt nicht in der armenischen Übersetzung; also ist sie von seinem Schüler hereingebracht. Auch von den zehn Fällen, wo die Engel erscheinen, sind im armenischen Text sechs weggefallen.[2] Daß die übrigen vier Stellen (58,5, 7; 99,16; 194,29; 19,24) ursprünglich sind, möchte ich bezweifeln. Wir wissen, daß nicht nur in Elias Schriften nicht weniger als neunmal die Engel als Beispiel angeführt sind, sondern daß sie auch bei Ammonius[3] erwähnt sind, wo sie A. Busse gern ausmerzen möchte.[4] Dasselbe gilt auch in größerem Maße in diesem Falle, wo wir ganz bestimmt sagen können, daß die Schriften Davids durch eine fremde Hand bearbeitet sind, und zwar ist diese zweite Quelle, wie es scheint, stark theologisch interessiert.[5] Nur die Stelle 121,21 σὺν εὐμεναίᾳ τοῦ κρείττονος finden wir auch in der armenischen Übersetzung p. 234: օգնականութեամբ լաւագունին. Aber ob man sie ohne weiteres im christlichen Sinne, etwa „mit der Hilfe des Herrn“ (Gottes oder Christi), aufzufassen berechtigt ist, ob sie nicht vielleicht besser im platonischen Sinne, etwa „mit der Hilfe des Besten“, (d. i. der höchsten Idee), wie der armenische Übersetzer verstanden hat, aufzufassen wäre, bleibt unsicher. Wir sind geneigt, die letztere Erklärung für richtig zu halten, zumal derselbe Ausdruck auch bei Elias 2,32 vorkommt.

Auf alle Fälle sind diese Schriften der christlichen Religion ganz fremd; sie gehören zu der Gattung derjenigen Schriften, die aus der neuplatonischen Schule zu Athen und zu Alexandrien im fünften

[1] Griech. Ausgabe, praef. p. VI: ac Davidem christianae fidei addictum fuisse cum angeli multis locis allati documento sunt tum interpretatione Porph. p. 7,25 ἐπὶ πλειόνων μᾶλλον δὲ ἐπὶ πάντων τῶν κατὰ μέρος ἀνθρώπων, quae p. 171,22—172,4, legitur, quam ex ipsius Davidis ingenio fluxisse manifestum est, extra dubitationem ponitur.

[2] Griech. Ausg. (24, 10). 58, 5. 7. (85, 8). 99, 16. 194, 29. (211, 20). 19,24. (171, 25). (211, 21). (107, 9).

[3] Ammonius in Porphyrii Isagogen, Berlin 1891, p. 18, 20. 19, 1 usf.

[4] Vgl. Neupl. Ausl. p. 4 Anm. 7.

[5] Griech. Ausg. 117, 31. 123, 9. 125, 20. 148, 3. 151, 11. 152, 1. 151, 15. 207, 8. Auch die Stelle 129, 9, wo uns erzählt wird, Gott habe zuerst die vier Elemente geschaffen, rührt nicht von der ersten Hand her.

Digitized by Google

und sechsten Jahrhundert uns zahlreich erhalten sind und deren Wert wir im nächsten Kapitel kurz besprechen werden.

III.

David als Philosoph.

Das Werk, wodurch David in Armenien berühmt geworden und selbst in den Augen einiger Gelehrten als ein bedeutender Philosoph erschienen ist, heißt 'Τὰ προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας' = Einleitung in die Philosophie.[1] In diesem Werke hat der Philosoph alle seine wichtigsten Gedanken zusammengefaßt, so daß sein Kommentar zur Isagoge samt seiner Einleitung vielfach als eine Wiederholung derselben Gedanken erscheint. Aus diesem Grunde ist es nicht überflüssig, wenn wir zunächst dieses Werk seinem Inhalt nach kennen lernen.

Wenn man von einem Vorwort absieht, das im ersten Kapitel enthalten ist, kann man diese Schrift in drei Hauptteile zerlegen:

I. Ἡ φιλοσοφία ἔστιν = Die Philosophie hat Existenz πρ. β' 2, 30 —δ' 9, 12.

II. Τί ἐστι ἡ φιλοσοφία; = Was ist Philosophie? πρ. 9, 13—ιζ' 54, 26.

III. Ἡ διαίρεσις τῆς φιλοσοφίας = Einteilung der Philosophie ιη' 54, 28—κγ' 79, 29.

In dem Vorwort bis 2, 29 versichert uns der Philosoph, daß das Philosophieren eine interessante und edle Beschäftigung sei. Kaum hat einer daran genippt, so fühlt er sich mit vielem Verlangen und mit weisem Eros zu den philosophischen Problemen herangedrängt. So ist es ihm selbst ergangen, der nun mit Gottes Hilfe zu philosophieren beginnt und gleich vier wichtige Fragen aufwirft: εἰ ἔστι, τί ἐστι, ὁποῖόν τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστι;[2] denn um

[1] F. Neumann: Mémoire p. 68 „L'ouvrage qui donne véritablement un rang à David parmi les plus grands philosophes de son siècle, est celui qui est intitulé „Les fondements de la philosophie".

[2] Elias in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Commentaria. Ed. Busse. 1900. p. 3. 6. Wir kürzen in Zukunft El. ab.

Digitized by Google

überhaupt von etwas aussagen zu können, muß man nach dessen Sein, Qualität, Quantität und Zweck fragen. Obwohl er die Existenz der Philosophie nie bezweifelt, sondern diese stets für τὸ κάλλιστόν τε καὶ τιμιώτατον τῶν ἐν ἀνθρώποις πράξεων (2, 22) gehalten hat, will er sie trotzdem nach Kräften begründen, da es Leute gibt, die sie zerstören wollen.

Zu dem ersten Hauptteile übergehend bringt er die Lehrmeinungen seiner Gegner, die die Philosophie umstoßen wollen, vor und versucht sie Satz für Satz zu widerlegen. Er kennt hauptsächlich vier Versuche oder Einwände (ἐπιχειρήματα) gegen die Philosophie:

α) Das Allgemeine ist nicht Gegenstand der Erfahrung, und da die Philosophie das Allgemeine zum Objekt hat, so ist sie eine Unmöglichkeit. Hierauf antwortet David: das Sein fällt unter die zehn aristotelischen Kategorien. In diesem Falle muß man es durch die Kategorie, die ihm zukommt, näher bestimmen.

β) Das Sein unterliegt der Veränderung und Verwandlung (ἐν ῥοῇ καὶ ἀπορροῇ εἰσι). Es ist nichts sich Gleichbleibendes, Beharrendes; infolgedessen können wir es nicht begreifen. Um es erkennen zu können, müßte der Erkennende die Verwandlungen des zu Erkennenden mitmachen. Das ist aber nicht möglich. David unterscheidet in der Welt zweierlei, das Allgemeine und das Partikulare. Nach seiner Meinung ist es das Partikulare, das rastlos sich verändert, das Allgemeine hingegen bleibt sich immer gleich. Aber auch das rastlos sich Verändernde ist für die Psyche wahrnehmbar; denn daß das Gleiche nur seinesgleichen erkennen kann, entspricht nicht der Erfahrung; z. B. der gesunde Arzt kann die Krankheit des kranken Menschen verstehen.[1]

γ) Daß die Mathematik keine Philosophie sei, gibt Plato zu; die Physik ist nicht möglich, weil, wie gesagt, alles sich verändert; die Theologie kann auch keine Wissenschaft sein, denn Gott ist unerfahrbar. Also kann es keine Philosophie geben. David macht seine Gegner zunächst darauf aufmerksam, daß die Philosophie einen theoretischen und einen praktischen Teil hat, und daß sie gegen den praktischen noch nichts gesagt haben. In dem theoretischen Teile nimmt die Mathematik wohl einen Platz ein auch nach Plato; allein sie gilt für Plato nicht als Teil der höheren Philosophie. Daß die Physik möglich ist, ist schon oben bewiesen. In Bezug auf die Theologie sagt er, es sei wahr, daß Gott uner-

[1] Vgl. Olympiodor: Prolegomena et in Categorias Commentarii. Berlin 1902. Ed. Busse, p. 45—56.

Digitized by Google

fahrbar ist, aber angesichts der Schöpfung und der ordnungsmäßigen Bewegung der Welt könnten wir auf den Schöpfer schließen 5,1—6,21.

δ) Die allgemeine Erkenntnis ist ein allgemeiner Zustand (συμβεβηκός). Ein allgemeiner Zustand kann aber in einem partikularen Gegenstand nicht vorhanden sein; also kann der Mensch kein allgemeines Wissen haben. Gegen diese Behauptung sagt David: Der menschliche Geist allein ist fähig, das Allgemeine zu erkennen (6,25—8,10). Darauf (8,31—9,12) drückt der Philosoph mit Aristoteles und Plato sein Befremden aus, daß die Skeptiker mittelst der Philosophie die Philosophie umstürzen wollen.[1] Nun geht David an die Arbeit, die unerschütterlichen Gründe der Philosophie aufzudecken: Wenn es einen Gott gibt, und das ist sicher (denn nur die Epikuräer sagen, es gebe keinen), so gibt's auch Vorsehung und Weisheit, womit er die Welt geschaffen hat und regiert. Wenn es aber Weisheit gibt, so muß es auch ein Verlangen nach ihr geben; und die Philosophie ist nichts anderes als φιλία σοφίας.

Nun ist die Philosophie nicht nur gerettet, sondern felsenfest fundamentiert; deswegen geht der Philosoph siegesbewußt an die zweite Hauptfrage heran: τί ἐστι ἡ φιλοσοφία, und er will durch Definitionen und Einteilungen auch diese Frage lösen. Wie wichtig die Kunst der Definition und der Einteilung ist, hat schon Plato gezeigt.[2] Das himmlische Feuer, das uns Prometheus geschenkt hat, ist diese Kunst, deren Erfinder also Prometheus selbst ist. Nachdem der Philosoph sich in der Frage, ob man die Philosophie zuerst definieren oder einteilen solle, für das erstere entschieden hat, wirft er in diesem Zusammenhang neun neue Fragen auf, von denen fünf Vorfragen sind und sich auf den Begriff der Definition beziehen.[3] α) Was ist Definition? Sie ist ein kurzes Wort, das das Wesen eines Gegenstandes kundgibt. Sie wird zusammengesetzt

[1] Vgl. El. 3,17—23. Aus dieser Ausführung geht hervor, daß unser Philosoph gegen den Heraklitismus, gegen die Sophistik und gegen den Skeptizismus polemisiert. Πυῤῥώνειοι und Ἀντισθένης sind ausdrücklich erwähnt. Daraus geht schon zweifellos hervor, daß der Philosoph keine zeitgenössischen Gegner vor Augen hat, sonst würde er auch sie erwähnen. Die Pyrrhonisten werden auch Ephektiker genannt, vgl. Armen. Ausg. p. 579. El. 109,24 und Olympiodor 3,22. Die Skeptiker zu bekämpfen war in dieser Schule Tradition geworden.

[2] Logik ist bekanntlich für Plato nichts anderes als Einteilungs- und Definitionskunst.

[3] Gr. Ausg. 11,5—14. El. 4,3—5.

Digitized by Google

aus dem Grund des Gegenstandes und aus den artmachenden Unterschieden. Der Name ist auch eine kurze Definition für den Namenträger.[1] β) Vom ὁρισμός sind die Begriffe ὁ ὅρος, ἡ ὑπογραφή und ὁ ὑπογραφικὸς ὁρισμός zu unterscheiden. (12,19—15,9). γ) Woraus ist der Begriff ὁρισμός entstanden? Aus dem Begriff der Grenze. Je mehr Wörter in einer Definition stehen, desto enger wird der Umfang des definierten Gegenstandes, und umgekehrt. δ) Eine Definition wird gebildet entweder vom Objekt (τὸ ὑποκείμενον), oder vom Endzweck (τὸ τέλος), oder aber von beiden zugleich.[2] Das Objekt der Philosophie sind alle Wesen, der Endzweck das Erkennen derselben und dadurch das „Gottähnlichsein",[3] Gott aber wird durch die drei Prädikate: gut, weise und mächtig charakterisiert. So wird auch der Philosoph gut, indem er sich der unvollkommenen Seelen annimmt, weise, indem er alles zu wissen glaubt, und mächtig, indem er alles vollbringt, was er will; aber er will nur das, was er erreichen kann.[4]

Wenn man eine Definition aus dem Genus und den artmachenden Unterschieden bildet, so gerät man nicht in Widerspruch mit dem Philosophen, der gesagt hat, man solle eine Definition aus dem Objekt und dem Endzweck entnehmen; denn das Genus fällt mit dem Objekt zusammen und die artmachenden Unterschiede mit dem Endzweck.[5] ε) Es gibt vollkommene und unvollkommene Definitionen. Vollkommen und gesund ist eine Definition, wenn man sie umkehren kann. Das kann nur dann der Fall sein, wenn eine Definition vom Objekt und vom Endzweck zugleich gebildet ist. Ausnahmsweise sind die Definitionen der Philosophie, seien sie vom Objekte oder vom Endzweck allein gebildet, stets vollkommen.[6] Es gibt nur sechs vollkommene Definitionen der Philosophie.[7] η) Warum gibt es gerade nur sechs und nicht mehr oder weniger vollkommene Definitionen der Philosophie? Die Philosophie als eine Wissenschft hat ihr Dasein und ihren Namen, sie hat weiter ihr unmittelbares und ihr fernliegendes Objekt und ihren unmittelbaren und ihren fernliegenden Endzweck. Nach diesen sechs Seiten der Philosophie werden nur sechs Definitionen gebildet. Ein zweiter Grund, warum es nur sechs Definitionen gibt ist die Sechszahl, die eine vollkommene ist.[8] θ) Es muß genau

[1] Gr. Ausg. 11, 16f. El. 4, 5. Ammonius 1, 5. [2] El. 5, 19. Ammonius 2, 4.
[3] So soll man die Orakel der Pythia an Lykurg verstehen.
[4] David, gr. Ausg. 16, 25—34. El. 7, 1f. Ammonius 3, 10—15.
[5] 18, 13—19, 8. [6] 19, 9—20, 24. [7] 20, 25—31. El. 8, 8.
[8] Vgl. El. 8, 20—9, 5. David 21, 1—23, 2.

Digitized by Google

beschrieben werden, wie wir diese Definitionen nach der Reihenfolge zu ordnen haben.[1] ι) Die letzte Frage bezieht sich auf die Erfinder der sechs Definitionen. Die erste Definition ist von Pythagoras, sie lautet: „φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστί“.[2]

Da Pythagoras keine Schriften hinterlassen hat, kann unser Philosoph nicht zeigen, wo und wann er sie aufgestellt hat,[3] er beruft sich auf den Neupythagoräer Nikomachos von Gaza, der versichert hat, sein Meister habe drei Definitionen aufgestellt. Warum steht nicht γνῶσις ὄντων ohne Artikel, sondern γνῶσις τῶν ὄντων oder warum ist der Satz ᾗ ὄντα ἐστί noch hinten angehängt?, fragt er, und sucht nach einer Antwort.[4] Die zweite Definition, φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων = Die Philosophie ist Erkenntnis von göttlichen und menschlichen Dingen‘ ist wiederum von Pythagoras aufgestellt. Die göttlichen und menschlichen Dinge umfassen aber die ganze Welt.[5] Wichtiger ist die dritte Definition von Plato: φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου = Philosophie ist das Nachdenken über den Tod. Denn sie fordert den Tod des Fleisches und das Reinigen der Seele (καθαρθῆναι), damit man zum Anschauen und zum Theologietreiben fähig werde. Viele haben aber gemeint, Plato fordere die Menschen auf, gewaltsam dem Leben ein Ende zu machen. David wehrt sich gegen solche Meinung. Er beruft sich auf die Stelle im Phädon,[6] wo Plato ausdrücklich den Selbstmord verbietet. Wie kann Gott, d. i. der göttliche Teil im Philosophen den Menschen töten wollen? Das Göttliche bleibt immer bei dem Menschlichen, und wenn der Mensch das nicht fühlt, so ist das seine Schuld, gerade so, wie wenn einer mit unsauberen Augen die Sonne trübe sieht.[7] Ein Philosoph, der tugendhaft lebt, wird von nichts beunruhigt oder

---

[1] 23, 4—25, 3. Vgl. El. 7, 29—8, 13. (25, 4—24 stammt vom Schüler Davids. Er hat die Stelle aus El. entlehnt: El. 9, 6—10, 6).

[2] 26, 11.

[3] Vgl. El. 10, 10 f. Im Vorwort zu dem Kommentar der Isagoge meint unser Philosoph, daß das goldene Gedicht, das man Pythagoras zuschreibt, nicht von ihm herrührt, sondern von seinen Schülern: ‘καὶ γὰρ οὗτοι ἐποίησαν τὰ χρυσᾶ ἔπη καὶ πρὸς τιμὴν τοῦ οἰκείου διδασκάλου ἐπέγραψαν τὸ ὄνομα αὐτοῦ’ (82, 16). Er weiß sogar, daß auch in Homer sehr viele Verse unecht sind (82, 8).

[4] 26, 30—28, 21. El. 10, 26—11, 16. Ammonius 2, 24.

[5] 28, 22—29, 11. El. 11, 17—12, 2. Ammonius 3, 1.

[6] p. 62, 13: ὡς ἄρα ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν καὶ οὐ δεῖ ταύτης ἑαυτὸν ἐξάγειν καὶ διαδιδράσκειν.

[7] El. 15, 23—31.

betrübt. Man soll viererlei unterscheiden: 1) Τὸ εἶναι = das natürliche Leben, 2) μὴ εἶναι = den natürlichen Tod, 3) εὖ εἶναι = den freiwilligen Tod, d. i. den Tod des Fleisches, und 4) κακῶς εἶναι = das freiwillige (προαιρετική) Fleischesleben.[1] Plato hat den dritten Fall gemeint, d. i. die Enthaltsamkeit. Ein gewisser Kleombrotos hat Plato mißverstanden, weswegen er sich von einer hohen Mauer heruntergestürzt und den freiwilligen Tod gesucht hat, wofür der Neupythagoräer Kallimachos Plato verantwortlich macht.[2] Sein Meister Olympiodor hat gesagt, er würde auf das Leben verzichten, wenn Platos Schriften ihn daran nicht gehindert hätten.[3] Auch die Stoiker haben diese Definition in demselben Sinne verstanden. Sie sagen: Das Leben ist ein Gastmahl; so oft ein Gastmahl gestört werden kann, so oft übt man Selbstmord, und sie haben sechs solcher Fälle gezählt.[4] Aber unser Philosoph will, daß man im Leben bleibe; die Versuchungen sind dazu da, um unsere Seele zu prüfen, wie die Tüchtigkeit eines Kapitäns auf dem bewegten Meere sich bewährt.

Die vierte Definition lautet: ‚ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ‘ = Die Philosophie ist Gott-ähnlich-sein, soweit es Menschen möglich ist. Diese Definition stellt hohe Forderungen auf. Es haben viele an der Möglichkeit gezweifelt; denn, sagen sie, die göttliche und die menschliche Natur sind verschieden.[5] Aber zunächst muß man darüber einig sein, was die Bedeutung des Wortes ὅμοιος ist. Wie ein Bild von Sokrates ihm ähnlich ist, in diesem Sinne kann der Philosoph Gott ähnlich sein. Gott wird durch Güte, Weisheit und Allmacht charakterisiert, so auch der Philosoph, doch mit dem Unterschied, daß er nicht in demselben Maße mit dieser Eigenschaft ausgestattet ist. Z. B. Gott kann nicht böse sein, wie die Sonne nicht dunkel, denn sein Wesen ist Güte; dem Philosophen dagegen ist die Güte nicht angeboren. Auch die Weisheit Gottes ist zu jeder Zeit und überall vorhanden; der

---

[1] El. 13, 21. Ammonius p. 5. [2] Vgl. El. 14—13. Ammonius 4, 20—25.

[3] Elias nimmt diese Verse für sich in Anspruch: 14, 8 ἐγὼ δὲ τἀναντία ἐκείνῳ φημὶ ἔπη αὔτως.

[4] Unser Philosoph scheint besondere Vorliebe für die Zahl sechs zu haben. Elias zählt nur fünf (14, 15).

In diesem Abschnitt (vgl. auch El. 158) kommt der Name Κύρνος vor. Im Armenischen haben wir an dessen Stelle Սկիւռնոս = Σκυρνος. Woher dieses Σ? Es ist wahrscheinlich aus der Tatsache zu erklären, daß im Griechischen dem Namen Κύρνος ein πρός vorangeht. Der Übersetzer hat jedenfalls das ς von πρός doppelt gelesen.

[5] 34, 14—28, vgl. El. 16, 10. Ammonius 3, 7—23.

Digitized by Google

Philosoph dagegen ist vergeßlich. Auch die Macht des Letzteren ist beschränkt; er kann nur das wollen, was er erreichen kann.[1] Es haben viele gezweifelt, daß Plato eine solche Definition aufgestellt habe. David schlägt die Stelle auf im Theaetet,[2] die er eingehend auslegt. In der Stelle wollen die Gegner Davids keine Definition der Philosophie finden, sondern sie sagen, Plato habe hier die Flucht vor dem Bösen empfohlen. Aber für David ist die Philosophie nichts anderes, als die Flucht vor dem Bösen.[3]

Die fünfte Definition ‚φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν = die Philosophie ist die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften‘ stammt von Aristoteles her. Durch die erste Erläuterung (τέχνη τεχνῶν) hat er die Philosophie mit dem König verglichen, durch die zweite (ἐπιστήμη ἐπιστημῶν) mit Gott. Die Künste verhalten sich zu der Philosophie, wie die Königsbeamten zum König, und die Wissenschaften verhalten sich zur Philosophie, wie verschiedene unkörperliche Mächte zu Gott. Die Philosophie hat zum Objekt die Prinzipien der Künste und Wissenschaften. So haben die Geometrie, die Medizin, die Grammatik und die Rhetorik ihre Prinzipien aus der Philosophie entlehnt. Auch die Technik ist auf die Philosophie angewiesen. Der Philosoph prüft ihre Prinzipien, korrigiert und begründet sie. Viele haben Bedenken gehabt, daß, wenn die Philosophie die Kunst der Künste sei, sie auch eine Kunst, folglich auch fehlbar und unvollkommen sei. David läßt dies nicht gelten; denn was logisch zusammengesetzt ist, darf man nicht getrennt nehmen. Man soll demgemäß aussagen: Philosophie ist τέχνη τεχνῶν, aber nicht τέχνη allein. Man darf aber auch die Philosophie nicht ἐπιστήμη allein nennen; denn es gibt Wissenschaften, die ebenfalls unvollkommen sind; das sind die, die ihre Prinzipien nicht prüfen und begründen können. Unser Philosoph unterscheidet viererlei: πεῖρα Empfindung, ἐμπειρία Erfahrung, τέχνη Kunst und ἐπιστήμη philosophisches Wissen. Die τέχνη ist nach der Theorie unfehlbar, aber ihr Objekt (Holz oder Marmor) ist fehlerhaft und vergänglich. Die ἐπιστήμη dagegen, nach ihrer Theorie sowohl, wie nach ihrem Objekt, ist unfehlbar und unvergänglich.[4]

Die sechste Definition: ‚φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας = Die Philosophie ist die Liebe zur Weisheit‘ stammt wiederum von dem von unserem Philosophen sehr hochgeschätzten Pythagoras her.

---

[1] 34, 29—36, 34, vgl. El. 16, 9—17, 35. [2] Theaetet p. 176 A.
[3] 37, 1—39, 14, vgl. El. 18, 1—20, 16.
[4] 39, 15—45, 25. El. 20, 18—23, 19. Amm. 6, 25—9, 6.

Digitized by Google

David sieht selbst ein, daß diese Definition eigentlich unvollkommen ist, denn nicht jede Liebe zur Weisheit ist Philosophie, aber er läßt sie gelten, weil sie Pythagoras aufgestellt hat. Denn dieser hat zuerst die philosophische Wissenschaft von den anderen abgesondert, indem er sie mit diesem Namen belegte. Das philosophische Wissen hat fünf Stufen: αἴσθησις Sinneswahrnehmung, φαντασία Gedächtnis, δόξα Vorstellung, διάνοια Verstand, νοῦς Vernunft. Die αἴσθησις gibt die πεῖρα Erfahrung; durch die αἴσθησις und die φαντασία gewinnt man die ἐμπειρία Empfindung; mittelst der διάνοια und der δόξα entsteht die Kunst; die διάνοια und der νοῦς ergeben endlich das philosophische Wissen. Es sind also vier: Πεῖρα, ἐμπειρία, τέχνη und ἐπιστήμη, weil die Vierzahl bei den Pythagoräern hochgeschätzt ward und zwar deswegen, weil es vier Elemente gibt und vier Seelentugenden; außerdem bekommt man durch das Zusammenrechnen der Einheiten unter 4 mit 4 die Zehn $4 + 3 + 2 + 1 = 10$, was ein Zeichen ihrer Vollkommenheit ist. In diesem Zusammenhange konstatiert unser Philosoph, daß es gerade und ungerade Zahlen gibt, und daß die Eins und die Zwei keine Zahlen, sondern nur der Anfang derselben sind.[1] Daß Eins und Zwei keine Zahlen sind, ergibt sich daraus, daß, wenn man Eins mit sich selbst multipliziert, keine größere Zahl herauskommt als Eins, und daß wenn man die Zwei mit sich selbst multipliziert, keine größere Zahl herauskommt, als wenn man sie verdoppelt. Also weil sie die Eigenschaft der anderen Zahlen nicht haben, sind sie keine Zahlen.[2] Die Sieben ist eine jungfräuliche Zahl; denn man kann sie nicht durch Multiplizieren bekommen. Sie selbst erzeugt durch Multiplizieren keine Zahl unter der Zehn; so vergleicht man die Sieben mit Recht mit der Göttin Athena, von der man sagt, sie sei aus dem Haupt des Zeus entsprungen.[3]

In dem dritten und letzten Hauptteile führt der Philosoph seine Zuhörer in die Einteilung der Philosophie ein. Aber auch hier müssen zuerst einige Vorfragen erledigt sein. Was ist διαίρεσις Einteilung, ἐπιδιαίρεσις Zweiteilung, und ὑποδιαίρεσις Unterteilung?[4]

---

[1] Im griechischen Text sind alle Zahlen bis zehn besprochen, vgl. p. 49—54.

[2] In dem armenischen Kommentar zu den Kategorien greift der Verfasser desselben wegen dieser Zahlentheorie die Neuplatoniker an, die sagen: Eins und zwei sind keine Zahlen. Das hat Manandian mit Recht hervorgehoben, um zu zeigen, daß dieser Kommentar zu den Kategorien unmöglich Davids Eigentum sein kann. Vgl. Manandian: Ararat. 1904. p. 162.

[3] 49, 8—54, 26. El. 23, 20—25, 22. Amm. 9, 7—24.

[4] El. 25, 26. Amm. 9, 25.

Digitized by Google

Darauf teilt er die Philosophie in zwei Hauptteile, in die theoretische und in die praktische. Die Philosophie kann nicht weniger Teile haben; denn wenn etwas geteilt wird, muß es mindestens zwei Teile geben. Sie kann aber auch nicht mehr als zwei Teile haben; denn erstens ist alles Tun aufs Theoretische und aufs Praktische gerichtet; zweitens wurde die Philosophie mit Gott verglichen, und Gottes Macht äußert sich im Theoretischen d. i. in der Weisheit, womit er alles weiß, und im Praktischen, womit er alles geschaffen hat; drittens will die Philosophie doch die menschliche Seele schmücken, die zweierlei Vermögen hat: 1) die Erkenntnisvermögen d. i. αἴσθησις, φαντασία, δόξα, διάνοια und νοῦς; 2) die tierischen Vermögen, d. i. βούλησις Wunsch, προαίρεσις Wille, θυμός Neigung und ἐπιθυμία Zorn. Mit dem praktischen Teile schmückt die Philosophie die tierischen Vermögen der Seele und mit dem theoretischen die Erkenntnisvermögen. Man kann nicht bestimmt sagen, welcher von diesen Teilen wertvoller ist. Der theoretische Teil hat alle Wesen zum Objekt, der praktische aber nur die menschliche Seele; somit scheint der theoretische wertvoller zu sein. Aber andererseits strebt der praktische Teil zur Güte, der theoretische zur Wahrheit; die Güte ist aber wertvoller als die Wahrheit.[1]

Die Einteilung der theoretischen Philosophie ist nicht einfach, „denn Plato und Aristoteles stimmen darin nicht überein. Jener teilt sie in Physik und Theologie, dieser in Mathematik, Physik und Theologie. Die letztere Einteilung scheint richtiger zu sein; denn alles Wissen ist entweder formell (das Dreieck), oder körperlich (wie der Stein) oder unkörperlich (wie Gott), und weil die theoretische Philosophie alle Wesen zum Objekt hat und alle Wesen in diese drei Klassen geteilt sind, so muß auch jene drei Teile haben. Die Mathematik hat es mit den Formen zu tun, die Physik mit den Körpern, die Theologie mit den unkörperlichen Wesen. Man muß das Studium mit der Physik anfangen, um mit der Theologie zu enden.[2]

Es gilt nun die Physik, die Mathematik und die Theologie in Unterteile zu zerlegen. Aber die Einteilung der Physik und der Theologie ist nicht für Anfänger.[3] Die Mathematik wird in Arith-

[1] 54, 28—57, 7. El. 26, 6—27, 33. Amm. 11, 6—22.

[2] 57, 9—60, 8. El. 27, 36—29, 2. Amm. 11, 22—13, 7.

[3] Die Stelle 60, 11 Ἀλλ' ἐπειδὴ ἡ διαίρεσις τοῦ φυσιολογικοῦ καὶ θεολογικοῦ πολυσχιδής ἐστι καὶ μείζονος ἀκροάσεως δέεται, ταύτην ταῖς μείζοσι πραγματείαις παραπέμψωμεν, κ. τ. λ. Bei Ammonias steht in demselben Zusammenhang folgendes: καὶ τὸ φυσιολογικὸν ὑποδιαιρέσεις οὔσας εἰσαγωγικαῖς ἀκοαῖς

Digitized by Google

metik, Musik, Geometrie und Astronomie geteilt. Diese vier Teile entsprechen einer vierfachen Unterscheidung der Zahlen. Es gibt nämlich unterbrochene und ununterbrochene Zahlen. Die unterbrochenen Zahlen zerfallen wieder in einfache und zusammengesetzte, die ununterbrochenen in bewegte und unbewegte. Den einfachen unterbrochenen Zahlen entspricht die Arithmetik; den zusammengesetzten unterbrochenen die Musik. Die Geometrie hat es mit den unbewegten ununterbrochenen Zahlen zu tun, die Astronomie mit den bewegten ununterbrochenen Zahlen. Die Arithmetik haben die Phönizier erfunden, weil sie Kaufleute waren. Die Thrakier haben die Musik erfunden, insofern der Thrakier Orpheus ihr Erfinder ist. Die ersten Astrologen sind Chaldäer gewesen, weil der chaldäische Himmel immer klar ist. Endlich haben die Ägypter die Geometrie erfunden; denn bei den chronischen Überschwemmungen des Nils mußten sie jedesmal die Grenzen der Privatbesitztümer an Boden in ihrem Lande wiederherstellen. Die Arithmetik sucht die Natur der Zahlen zu erkennen; ihr steht die Algebra bei, die die Einheit in die Hälfte und in noch kleinere Teile zerlegt. Die Musik zerfällt in die einfache und die instrumentale. Auch Geometrie und Astrologie bestehen in Theorie d. i. in Worten und in Praxis d. i. in Instrumenten. Die Macht der Musik ist aber sehr groß.[1]

Bei der Teilung der praktischen Philosophie sind Plato und Aristoteles wieder nicht einig. Aristoteles teilt sie in Politik, Ökonomie und Ethik. Er hat über die Ethik, über die Ökonomie, wobei er die Hausordnung bespricht, und über die Politik geschrieben. Aber diese Einteilung finden die Platoniker nicht richtig, die ihrerseits die praktische Philosophie in das Gesetzgeberische und in das Richterliche zerlegen. Diese Teilung scheint richtiger zu sein.

Ob die Kunst auch praktische und theoretische Teile hat, ist zweifelhaft; denn diese beiden Teile bilden den Vorzug der Philosophie allein, die das Auge der Seele, das von körperlichen Sinnesregungen getrübt ist, zu reinigen und zu erleuchten sucht.

σιωπήσωμεν, κ. τ. λ.' 13, 8. Noch klarer heißt es bei Elias 29, 5 μόνον τοῦ μαθηματικοῦ τὴν διαίρεσιν οἱ ἐξηγηταὶ νῦν παραδιδόασιν, ὡς ἂν τούτου συμμέτρως ἔχοντος πρὸς εἰσαγομένους'. Man sieht, David hat die Einteilung der Physik und der Theologie nicht überliefert bekommen, deswegen konnte er sie seinen Schülern nicht vortragen, und wenn er sie auf τὰς μείζονας πραγματείας verweist, so heißt das, sie sollen aus den großen Büchern der neuplatonischen Schule das Gewünschte lernen.

[1] 60, 10—65, 9. El. 29, 3—31, 25. Amm. 13, 8—14, 26.

Digitized by Google

Die Methode, nach der diese Einteilungen vollzogen sind, ist auch zu prüfen. Man hat acht mögliche Methoden aufgestellt: 1) vom Genus in Arten. 2) von Arten in die Individuen. 3) vom Ganzen in die Teile (entweder in gleiche oder in ungleiche Teile). 6) vom Wesentlichen ins Zufällige. 7) vom Zufälligen ins Wesentliche. 8) vom Eins in die Eins. Der Philosoph versucht, durch Beispiele diese Methoden klar zu machen, und kommt zu dem Resultat, daß eigentlich nur drei Arten der Einteilung möglich sind, nämlich: vom Genus in Arten, oder: vom Ganzen in Teile, oder: vom Allgemeinen ins Besondere. Die Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische ist nach der zweiten Methode geschehen. Die Einteilung der Mathematik ist hingegen nach der Methode vom Eins zu Eins vollzogen.[1] Zum Schluß faßt der Philosoph das Resultat noch einmal zusammen (76, 29—79, 29).

Damit wir imstand sind, den philosophischen Wert dieses Werkes und damit zugleich die Bedeutung Davids als Philosophen abschätzen zu können, müssen wir den geschichtlichen Zusammenhang betrachten, aus welchem David als Philosoph und sein Werk hervorgegangen sind. Bedenken wir zunächst, daß David nach seinem eigenen Zeugnisse die aristotelischen Kategorien,[2] περὶ ἑρμηνείας[3]

---

[1] 65, 10—76, 28. El. 31, 26—34, 25. Amm. 15, 1—16, 16.

[2] Vgl. 94, 8—9: „ἡ δὲ λογικὴ εἴτε μέρος ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας εἴτε ὄργανον ἐν ταῖς κατηγορίαις μαθησόμεθα, p. 158, 11. ὅτι δὲ οὔτε γένος ἐστὶν οὐθ' ὁμώνυμος φωνή, ἐντελεστέρως ἐν ταῖς κατηγορίαις ἡμῖν δέδεικται καὶ πρὸ ὀλίγου". (Im Armenischen verspricht David dasselbe fünfmal: p. 263. 269. 290 300. 396). p. 100, 4: „τελείως ἐν ταῖς κατηγορίαις εἰσόμεθα". p. 159, 8: „εἴρηται ἐντελῶς ἐν ταῖς κατηγορίαις περὶ τῆς τοιαύτης διαιρέσεως". p. 170, 14: „ὅτι γὰρ τὸ ἁπλῶς ἄτομον οὐκ ἔστιν εἶδος, ἐντελῶς ἐν ταῖς κατηγορίαις εἰσόμεθα". Aus diesen Stellen geht hervor, daß David auch die aristotelischen Kategorien kommentiert hat. Daß der armenische Kommentar zu den Kategorien nicht von David herrührt, haben Conybeare: Anecd. Oxon. § 14 XXVII—XIX und Manandian: Ararat. 1904. p. 160—164 zur Genüge gezeigt. Aber Manandian hält immer noch daran fest, daß der griech. Kommentar zu den Kategorien, der unter dem Titel ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ uns überliefert ist, Davids Eigentum sei, während A. Busse wiederholt und endgültig nachgewiesen hat, daß dieser Kommentar Elias gehört, vgl. Elias praefatio und Porphyrii Isagoge p. XLIII, auch Rose: hl. David, p. VIII. Wir besitzen also weder im Griechischen noch im Armenischen einen Kategorienkommentar von David. Wahrscheinlich sind diese Vorträge nicht zu Papier gebracht worden.

[3] Daß der Philosoph De interpretatione kommentiert hat, erhellt aus einer Stelle im Armenischen p. 159: „Քանզի ունիմք ուսանել և գիտել յառաջիկայսդ, թէ առանց յօդի առաջարկութիւնք համազօր են մասնականաց, և հանդերձ յօդիւն համազօրք գոն հանրականաց առաջարկու-

Digitized by Google

und die Analytik[1] für seine Schüler kommentiert hat; hieraus können wir schließen, daß unser Philosoph ein Kommentator der aristotelischen logischen Bücher war. Und das entspricht durchaus dem neuplatonischen Schulbetriebe seit Porphyrius (gestorben 304). Plotin, das Haupt der neuplatonischen Schule, hatte schon das Studium der aristotelischen Schriften für seine Schule empfohlen.[2] Sein Schüler Porphyrius schrieb dann das Schriftchen „Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας“ oder, wie es sonst betitelt ist, „Περὶ τῶν πέντε φωνῶν“,[3] das zum Verständnis der aristotelischen Kate-

---

թեանց“. David stellt die Erklärung des Artikels in Aussicht. Im Griechischen ist das Versprechen weggefallen und an dessen Stelle kommt die Auslegung des Artikels, aus περὶ ἑρμηνείας entlehnt, vgl. p. 28,1. Daß der armenische Kommentar zu De interpretatione nicht von David herrührt, haben Conybeare und Manandian endgültig nachgewiesen. Aber Manandian glaubt, daß ein solcher griechischer Kommentar unter der Formel ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ in den griechischen Handschriften erhalten geblieben sei, vgl. Ararat ebenda, was doch wohl auf ein Mißverständnis zurückzuführen ist.

[1] Der Philosoph hat in seinen Schriften niemals erwähnt, daß er die erste Analytik kommentiert habe. Im Armenischen haben wir einen Kommentar von ihm, worin nur 14 Kapitel von der ersten Analytik ausgelegt sind; er ist also fragmentarisch. Daß dieser Kommentar von David herrührt, haben Conybeare und Manandian ebenda nachgewiesen. Meine Bemühung, unter den Kommentaren zu Aristoteles den griechischen Text dieses Kommentars zur ersten Analytik ausfindig zu machen, blieb erfolglos. Trotzdem kann ich nicht daran zweifeln, daß dies Fragment eine unvollendete Übersetzung ist. Wir setzen hier als Probe den ersten kurzen Abschnitt dieses Fragmentes, wörtlich ins Griechische übertragen hin, damit es denjenigen Gelehrten, die sich dafür interessieren, leichter wird, den griechischen Text, wenn er nicht verloren gegangen ist, doch noch zu entdecken: „Ὁ Ἀριστοτέλους σκοπὸς ἐν τῇ ἀναλυτικῇ λαμβάνειν περὶ τοῦ ἁπλῶς συλλογισμοῦ. ἐν δέ ἐστι ὁ σκοπὸς τῶν πρωτερῶν ἀναλυτικῶν περὶ συλλογισμοῦ ἁπλῶς πῶς δὲ ἐνταῦθα ἐν τῷ πρωτερῷ λέγει. ‘Πρῶτον εἶπειν χρὴ περὶ τί καὶ τίνος ἐστὶν ἡ σκέψις καὶ ὅτι περὶ ἀπόδειξιν καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς’. καὶ ἰδοὺ ἐνταῦθα ἐν τῷ προοιμίῳ ἀποδείξεως μνείαν ποιεῖ“. Dieser Kommentar ist sehr abhängig von dem des Ammonius: Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum I. Commentarium. Ed. M. Wallies. Berlin 1899. Daß David auch die aristotelische Physik kommentiert hat, geht aus folgender Stelle hervor, p. 109,31: „ἐντελῶς εἰσόμεθα ἐν φυσικοῖς λόγοις γινόμενοι“. (Im Armenischen p. 170). Aber auch dieser Kommentar ist nicht vorhanden. Ich kann nicht glauben, daß diese Kommentare je geschrieben wurden und in der Folgezeit verloren gegangen seien. Vielmehr bin ich der Meinung, daß David sie mündlich kommentiert habe und daß seine Vorträge nicht zu Papier gebracht worden sind. Wir müssen bedenken, daß David kein Schriftsteller, sondern nur Vortragender war. Und die Schriften, die uns erhalten sind, sind nur Kollegiennachschriften.

[2] Zeller III, 2, p. 620.

[3] Porphyrii Isagoge in categorias. Berlin 1887. Ed. Busse.

Digitized by Google

gorien bestimmt war und in der Folgezeit das gelesenste und einflußreichste Buch wurde. Er hat dann noch verschiedene Kommentare zu den Kategorien, zu περὶ ἑρμηνείας und zu den anderen Büchern verfaßt. Dadurch war es gegeben, daß die aristotelischen Schriften in die neuplatonische Schule Eingang fanden, und sie nach und nach im platonischen Sinne aufgefaßt und ausgelegt wurden; hiermit nahm Aristoteles neben Plato und Pythagoras den ehrenvollsten Platz in der neuplatonischen Schule ein. Dieser Synkretismus, der mit diesem Tatbestand gegeben war, wurde noch bunter, nachdem Porphyrius in seiner Isagoge die stoische Schulauffassung der Logik geltend gemacht hatte.[1] Hiermit war die Richtung der logischen Arbeit in der neuplatonischen Schule, Dank dem immer wachsenden Einfluß der Isagoge, festgelegt und für die Folgezeit vorgezeichnet. Es ist dieselbe Richtung, die wir auch bei David wahrgenommen haben. Er kommentiert die Isagoge in der festen Überzeugung, daß das Studium der Isagoge notwendig sei für das Verständnis der Kategorien.[2] David ist aber weder der erste noch der letzte, der diesen Weg gegangen ist. Es war Jamblich der Syrer (gestorben 330), den David mit Hochachtung erwähnt,[3] der mit seinen Kommentaren zu den Kategorien, zu περὶ ἑρμηνείας und zu der ersten Analytik die logische Arbeit seines Meisters fortpflanzte. Diese Tradition ging durch Maximus und Themistius, die David in seinem Kommentar zur Analytik erwähnt,[4] zu Syrianus (390—450) und zu Proclus (414—485) über. Der letztgenannte, in dieser Periode hervorragende Neuplatoniker in Athen hat in seinen Kommentaren zu περὶ ἑρμηνείας und zu den beiden Analytiken sich eng an Porphyrius angeschlossen.[5] Sein arbeitsamer Schüler war Ammonius, der Sohn des Hermias,[6] dessen logische Kommentare zur Isagoge, zu den Kategorien, zu περὶ ἑρμηνείας und zur ersten Analytik als Grundlage und Quelle gedient haben für seine Schüler in Alexandrien[7] und hauptsächlich für den Olympiodor, den Meister unseres Philosophen. Man muß diesen Gang der Kommentare der logischen Werke sich vergegenwärtigen,

---

[1] Prantl: Geschichte der Logik I, p. 626 ff. Leipzig 1855. Vgl. auch Zeller III, 2, p. 636 f.

[2] Vgl. p. 80—84. Daß er erst die Isagoge und dann die logischen Bücher des Aristoteles kommentiert hat, zeigt, daß er den Porphyrius zum Führer nimmt.

[3] p. 92, 3. [4] In der armenischen Ausgabe p. 586.

[5] Prantl: Geschichte der Logik, p. 641.

[6] Geboren in der Zeit zwischen 440 und 461.

[7] Zeller p. 851 ff. und Anm. 1.

um zu sehen, was schon vor David getan war und was David selbst geleistet hat.

Nun haben die armenischen Gelehrten im Mittelalter bis in die neueste Zeit David und seine Werke nicht in diesem geschichtlichen Zusammenhang betrachten können. Sie haben den Philosophen für unbesiegt und unfehlbar gehalten. Er ist der Philosoph, der die Tiefe der griechischen und vor allen Dingen der aristotelischen Philosophie begriffen und uns durch seine Bücher erschlossen hat.[1] Neumann, der die Ansicht der Mchitharisten wiedergibt, vergleicht ihn mit Ammonius Sakkas und hebt hervor, daß er bestrebt war, Plato und Aristoteles miteinander in Einklang zu bringen, und er wundert sich darüber, daß die europäische philosophische Wissenschaft keine Notiz von diesem hervorragenden und aufgeklärten Philosophen genommen habe.[2] Ein anderer Kenner der armenischen Literatur, der Franzose Vilfroid, preist den Philosophen in folgenden Worten:[3] „Es könnte scheinen, als ob David gedankenlos den Plato oder Aristoteles nachgeahmt hätte. Es ist aber nicht der Fall. Er wählt und gibt bald diesem, bald jenem den Vorzug. Er weist dieses oder jenes, was ihm bei ihnen unhaltbar erscheint, zurück. Seine Darstellungsweise ist ausgezeichnet. Er nimmt einen Gedanken mit bestimmtem und klarem Blicke auf, legt ihn in logischer und stilistischer Freiheit aus und bringt seine Gedanken mit solcher Klarheit vor, daß dem Leser das Erstaunen und das Wundern übrig bleibt. Sein Stil ist eigentümlich und präzis, und seine Werke stoßen seine Leser wegen der Trockenheit des Stoffes nicht nur nicht ab, sondern sie reißen sie gewaltsam in ein Interesse hinein, das sie vorher nicht hatten.“ In diesem Stil sind auch die Lobpreisungen Davids in den Enzyklopädien gehalten. David ist in ihnen als eine hervorragende Erscheinung und als sehr originaler Philosoph beschrieben.[4]

Wenn man das alles liest, glaubt man, daß die Armenier einen Philosophen haben, den man nahezu über Plato und Aristoteles oder zum wenigsten doch neben sie als gleichwertig stellen soll. Und man wird entrüstet darüber, daß die größten Historiker der Philosophie, Zeller, Prantl und andere, das System dieses unbesiegten Philosophen nicht behandeln, sondern entweder nur spär-

[1] Vgl. oben bei Magistros und Nerses Clajensis. Er ist der Philosoph par excellence Neumann: Mémoire p. 63.

[2] Neumann: Mémoire p. 63ff. und 67.

[3] Sarbanalian p. 323.

[4] Z. B. Larousse: Gr. dict. univ.

Digitized by Google

liche und meistens sehr absprechende Urteile geben oder ihn ganz ignorieren.[1] Woher diese erheblich abweichende Ansicht über den Philosophen? Den Standpunkt der armenischen Gelehrten und derjenigen Orientalisten, die in der Beurteilung des Philosophen mit ihnen einig sind, muß man wiederum aus dem in der armenischen Geschichte und Literatur Gegebenen heraus erklären. Die armenische Literatur hat während ihrer fünfzehnhundertjährigen Existenz keine rein philosophischen Werke hervorgebracht.[2] Sie kann höchstens noch ein paar Übersetzungen der aristotelischen und platonischen Schriften aufweisen, das ist aber auch alles.[3]

Hieraus ergibt sich, daß die Armenier außer Plato und Aristoteles kaum noch andere Philosophen auch nur dem Namen nach gekannt haben. So ist es gekommen, daß David, als er mit dem armenischen Theologen identifiziert und als ein Vorkämpfer für die armenische Kirche gegen die Griechen ins Feld geführt wurde, den Ehrenplatz neben Plato und Aristoteles in den Augen der dankbaren späteren Generation einnehmen konnte, zumal dieser Philosoph sich in seinen Schriften recht kriegerisch gestimmt zeigt und sich als Ehrenretter der Philosophie und ihrer größten Häupter (Aristoteles und Plato) aufspielt. Dieser Mann erschien nun den Armeniern als der Philosoph par excellence. Das ist geschichtlich gut verständlich; aber es ist nicht mehr zu dulden, wenn diese traditionelle irrige Auffassung immer fortwirkt und in die europäische Literatur Eingang findet. Vielmehr muß man mit solchen Überspanntheiten aufräumen und dem Philosophen den ihm gebührenden Platz in der Geschichte der Philosophie anweisen. Diesen wichtigen Dienst haben der Wissenschaft Brandis, V. Rose, Prantl, Zeller und A. Busse geleistet, indem sie die Ansicht vertreten haben, daß David ein Schüler Olympiodors und damit ein Sohn

[1] Prantl: Gesch. der Logik, p. 642. Zeller p. 852 Anm. 1. K. Krumbacher: Gesch. der byz. Literatur (Handbuch der Altertumswissenschaft). II. Aufl. p. 432, § 183. Überweg: Grundriß I. 9. Aufl. p. 396.

[2] Der einzige, den man einigermaßen für einen halben Philosophen halten kann, ist Anania von Schirak (VII. Jahrhundert), der eine Astrologie geschrieben hat, vgl. Sarb. p. 456. Es werden aber alle hervorragenden Theologen und solche, die theologische, grammatische und rhetorische Aufsätze geschrieben haben, mit wenigen Ausnahmen Philosophen genannt. Z. B. Eznik, Mambre, David aus Bagrevand u. d. f., vgl. Sarbanalian.

[3] Davon sind wichtig die Übersetzungen von Philo, entstanden wahrscheinlich im fünften Jahrhundert, Platos „περὶ Νόμου“ durch Magistros, Venedig 1877, und die paar aristotelischen Schriften, die wir oben als angeblich von David übersetzt angeführt haben.

Digitized by Google

jener Zeit war, in der die alte Religion und Philosophie ein dem Untergang geweihtes Dasein fristeten.

In der Tat gehört David nicht nur zu den letzten Philosophen dieser Schule, sondern er ist auch der unoriginellste Kopf. Um das zu zeigen, genügt es, wenn wir den Philosophen einerseits mit Ammonius und andererseits mit seinem Schulgenossen Elias vergleichen. Unsere Aufgabe wäre leichter, wenn der Kommentar Olympiodors zur Isagoge samt seiner Einleitung nicht verloren gegangen wäre; aber auch so werden die Parallelstellen bei Ammonius und Elias, worauf wir oben hingewiesen haben, genügen, uns davon zu überzeugen, daß David ein Philosophielehrer war, der seine Lehrstunden in den Lehrbüchern seiner Vorgänger geschrieben vorgefunden hat. Das Werk, das den späteren Kommentatoren der Isagoge als Quelle gedient hat, ist Ἀμμωνίου Ἑρμείου ἐξήγησις τῶν πέντε φωνῶν.[1] Diese Schrift ist durch ein Vorwort eingeleitet, das alles Wertvolle in knappster und klarster Weise enthält, was wir oben in den Prolegomena vorgefunden haben. Dieser Philosoph fängt sein Werk mit der Frage an: τί ποτέ ἐστι φιλοσοφία.[2] Die ersten vier Kapitel der Prolegomena Davids haben hier keine Parallelstelle; hiervon abgesehen, kann man Ammonius' Werk als Urbild des Werkes Davids betrachten. Wie David, so antwortet auch Ammonius auf die Frage, was die Philosophie sei, man könne es durch Definitionen klar machen.[3] Auch Ammonius hält für nötig, zu definieren, was Definition sei.[4] Alle Fragen folgen auf einander genau in derselben Reihenfolge, wie wir bei David gesehen haben. Die Eigentümlichkeit Davids besteht lediglich in Dingen, die wir zu seinem Nachteil hervorheben müssen, in seiner Geschwätzigkeit, seinem Formalismus und seiner Zahlenlehre.

Die bodenlose Geschwätzigkeit und Weitschweifigkeit bei David stößt uns in allen Teilen des Werkes ab. Er erzählt z. B. 9, 13—16, 14, daß die Philosophie als Ganzes eine Einheit bilde und als ein Komplex viele Teile habe; darum müsse man sie definieren und dann einteilen; denn es wäre unerfindlich, warum man die anderen Wissenschaften und Künste definiert und eingeteilt habe, nicht aber die Philosophie. Es wird weiter die Bedeutung der Definition mit Hilfe Platos nachgewiesen, dann wird die Ansicht mit Beispielen belegt, daß die Definitionen notwendig sind. Es wird weiter der Prometheusmythus allegorisch erklärt; zum Schluß wird die Frage aufgeworfen, ob man zuerst einteilen oder definieren soll. Er ent-

[1] Ed. Busse, Berlin 1891: Commentaria in Artstotelem graeca usf.
[2] Ebenda 1, 3. [3] 1, 5. [4] 1, 6.

Digitized by Google

scheidet sich fürs Definieren, und dann geht er dazu über, den Begriff der Definition zu bestimmen. Man sieht, was Ammonius in ein paar Zeilen ausgeführt hat, nimmt bei David nahezu ein ganzes Kapitel in Anspruch. Die endlosen Beweisführungen, die ganz einfache Gedanken klar machen sollen, sind geeignet, den Leser zu ärgern. Man weiß nicht, ob der Philosoph selber oder seine Zuhörer dieser Beweisführungen und Wiederholungen bedurften.[1]

Das zweite Spezifikum unseres Philosophen ist der Formalismus, der ihn lächerlich macht. Ammonius sagt kurz 1,18—2,21, daß die Definition ein kurzes Wort sei, das man aus dem Objekt und aus dem Endzweck des zu definierenden Gegenstandes bildet. Dasselbe erzählt uns David auf zehn Seiten p. 11,1—20,24, mit neun numerierten Fragen eingeleitet. Ein noch besseres Beispiel dieses Formalismus folgt gleich darauf. Ammonius 2,22—9,25 führt sechs Definitionen der Philosophie an, ohne zu sagen, daß es gerade sechs sind, daß sie in bestimmter Reihenfolge auf einander folgen sollen und daß diese sechs allein gültig sind. Im Gegenteil, wenn er eine Definition anführt, bringt er sie mit Ausdrücken wie ἐστὶ καὶ ἄλλος ὁρισμὸς 4,15 oder τινὲς δὲ ὁρίζονται οὕτως 3,1 oder ἔστι δὲ καὶ τοσοῦτος ὁρισμὸς usf. Zuletzt nachdem er zufällig sechs Definitionen angeführt hat, sagt er 9,23: „εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι τῆς φιλοσοφίας ὁρισμοί, ἀρκοῦσι δὲ καὶ οὗτοι". Wie steht es dagegen bei David? Er zählt die Definitionen nicht nur, er numeriert sie nicht nur, er stellt ihre Reihenfolge nicht nur fest, sondern er begründet sie und macht uns klar, warum es weder mehr noch weniger als sechs Definitionen geben könne (21,1—23,2).

Das dritte Charakteristikum für David ist seine Vorliebe für Zahlenmystik. Wir haben gesehen, daß er nur sechs Definitionen annimmt. Den Grund dafür gibt die Vollkommenheit der Sechszahl ab. Und warum ist diese Zahl vollkommen? Weil ihre Hälfte + ihr Drittel + 1 sechs ergibt. Die Zahlen Vier, Sieben, und Zehn sind auch wichtig.[2] Die Eins und Zwei sind keine Zahlen usf.

Wenn man diese charakteristischen Züge und die Folgen davon aus seinem Werke hinwegdenkt, so bekommen wir genau ein Werk, wie dasjenige des Ammonius. Wir setzen unseren Ver-

[1] Wir brauchen hier keine Stelle anzuführen. Das ganze Werk ist ein Beispiel für seine glänzende Geschwätzigkeit.

[2] Vgl. 48,14—49,6 u. s. f. Daß David diese Zahlenlehre nicht direkt bei den Pythagoräern gelernt hat, liegt auf der Hand. Ammonius z. B. verteidigt die Zahlenlehre gegen Aristoteles.

Digitized by Google

gleich mit Ammonius nicht mehr fort; denn es genügt uns, gezeigt zu haben, daß das Beste, was David in seinem Hauptwerke gibt, Ammonius' Eigentum ist, daß jener es uns nur in viel ungenießbarerer Form darbietet.

Wir ziehen auch Elias zum Vergleich heran, nicht deswegen, weil David, wie Busse irrtümlich annimmt, direkt von ihm abhängig ist, sondern weil Elias als Schulgenosse Davids von Olympiodor abhängig ist. Wir glauben, logisch richtig geschlossen zu haben, wenn wir das Gemeinsame bei Elias und David ihrem Lehrer Olympiodor zuschreiben. Wir müssen diesen Umweg machen, um bestimmen zu können, was David von seinem unmittelbaren Lehrer noch gehabt hat; nur was dann noch übrig bleibt, kann möglicherweise als Davids Eigentum gelten.

Gleich am Anfang fällt uns bei Elias die Überschrift auf: προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς φιλοσοφίας, genau so wie bei David. Ammonius hat keine Einleitung geschrieben, sondern ein Vorwort zur Isagoge. Bei Elias und David hingegen ist dieses Vorwort so angeschwollen, daß es ein selbständiges Werk bildet, worauf erst ein kleines Vorwort zur Isagoge folgt (Elias p. 35—39, David p. 80—94). Weil David und Elias das gemeinsam haben, so glauben wir, daß schon Olympiodor der Schrift diese Form gegeben hat. Nach einem Vorwort wirft Elias genau die vier εἰ ἔστι, τί ἐστι, ὁποῖόν τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστι ἡ φιλοσοφία; auf. Die Erörterung dieser Fragen ist aber kürzer als bei David (3,1—4,5). Hingegen bespricht David allein die erste Frage in den drei ersten Kapiteln.

Wenn wir unseren Vergleich fortsetzen, so werden wir uns davon überzeugen können, daß diese Schriften Davids und Elias' Parallelerscheinungen sind. Dieselben Fragen, dieselben Antworten, dieselbe Reihenfolge, derselbe Zusammenhang, nur mit dem Unterschied, daß David dasselbe in mehreren Abschnitten sagt, was Elias in einem erledigt. Der Formalismus und die Zahlenmystik sind genau in demselben Maße wie bei David auch bei Elias zu finden. Elias behauptet auch, daß es nur sechs Definitionen geben kann, daß man sie so und nicht anders anordnen müsse, daß die Sechszahl eine vollkommene ist (El. 24,20—25,22). Es scheint, daß man diese Eigentümlichkeiten mehr dem Olympiodor zuschreiben muß.[1] Die Geschwätzigkeit und Weitschweifigkeit sind die einzigen Eigen-

[1] Einen glänzenden Beweis dafür, daß dieser Formalismus dem Olympiodor zu Schulden kommt, liefert uns sein Kommentar zu den Kategorien: Olympiodor, prolegomena et in categorias commentarium. Ed. A. Busse.

Digitized by Google

tümlichkeiten, die David in größerem Maße als sein Vorgänger hat. Man braucht nur die letzten Partien 65,10—73,32 bei David zu lesen, um seine Gedankenarmut und die Geschwätzigkeit richtig zu genießen.

Man sieht, daß das Hauptwerk „Prolegomena", das soviel Aufsehen in Armenien erregt hat, weiter nichts ist, als eine verschlechterte Wiedergabe dessen, was Ammonius und Olympiodor uns geboten haben. Also ist David der unoriginellste Schullehrer. Das ist das einzig mögliche Urteil über ihn.

Aber wir können dem Philosophen keinen Vorwurf machen. Man sollte sich einmal das Zeitalter des Philosophen gewissenhaft vergegenwärtigen. Nach dem krampfhaften Sichzusammenraffen der neuplatonischen Schule unter Julians Regierung, das zum Zweck hatte, die alte Religion zu restaurieren, finden wir sie, nach dem Scheitern ihres Planes, erlahmt, erschöpft und ins Privatleben zurückgezogen. Innerlich war diese Schule morsch, und Neues konnte sie nicht mehr hervorbringen. Das Christentum wuchs empor und zog alle ihre Lebenskräfte an sich. Im Bewußtsein seiner Kraft übte es Gewalttaten gegen die letzte Vertreterin der alten Religion. Schon längst war Hypathia auf den Straßen von Alexandrien von dem christlichen Pöbel ermordet worden. Proklus mußte schon in den achtziger Jahren des fünften Jahrhunderts Athen zeitweise verlassen, wegen der Gefahren, mit denen man christlicherseits sein Leben bedrohte. Das Edikt Justinians hatte schon der philosophischen Schule in Athen gewaltsam ein Ende gemacht. Seitdem war die Philosophie, wie die alte Religion, zu einer vom Staate nicht geduldeten Sekte herabgesunken. Unter diesen Umständen konnten Olympiodor, David und Elias, die an der alten morschen Religion und hohlen Philosophie noch festhielten, nichts Großartiges leisten; und es wäre Torheit, von ihnen mehr zu erwarten, als sie eben geleistet haben. Sie haben ihre Schüler womöglich heimlich unterrichtet, und die Schüler haben die Vorträge ihrer Meister nachgeschrieben. Hieraus muß man auch die Breite und Weitschweifigkeit erklären. David hat, aller Wahrscheinlichkeit nach, diese Nachschriften seiner Vorträge nicht durchgesehen und seinen heidnischen Namen nicht darunter gesetzt. Sie liegen uns als rohes Material vor, aus dem wir ersehen können, wie die letzte Blume auf dem Felde der griechischen

---

Berlin 1902. Es genügt, nur die erste θεωρία 1, 1—6, 4 einmal durchzusehen, um sich davon zu überzeugen.

Digitized by Google

Kultur, die neuplatonische Schule, dahinwelkte. Die letzten Vertreter dieser Schule, Elias und David, geben, nachdem sie vergebens versucht hatten, ihre Fahne hochzuhalten, ihre Position auf, um mit ihrer Person die alte Tradition zu begraben.

Daß David, diese letzte Herbstblume, bei den Armeniern einen solchen Reiz dreizehnhundert Jahre lang ausgeübt hat, legt Zeugnis von dem Zauber des griechischen Geistes ab.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

This book is DUE on the last date stamped below.

... on first day overdue
50 cents on fourth day overdue
One dollar on seventh day overdue

NOV 4 1947
29Aug'50MB
28Jul'55B
aug 28/55
AUG 1 2 1955 LU
8 Jan'58GR X
REC'D LD
APR 11 1958
JUN 2 1985

REC CIRC MAY 2 1985
NOV 16 1986
AUTO DISC
OCT 16 1986
AUTO. DISC. OCT 17 '86

LD 21-100m-12,'46 (A2012s16) 4120

Digitized by Google

GENERAL LIBRARY - U.C. BERKELEY
B000803872
B23
B4
v. 51-58
181032.
Bernier

Digitized by Google